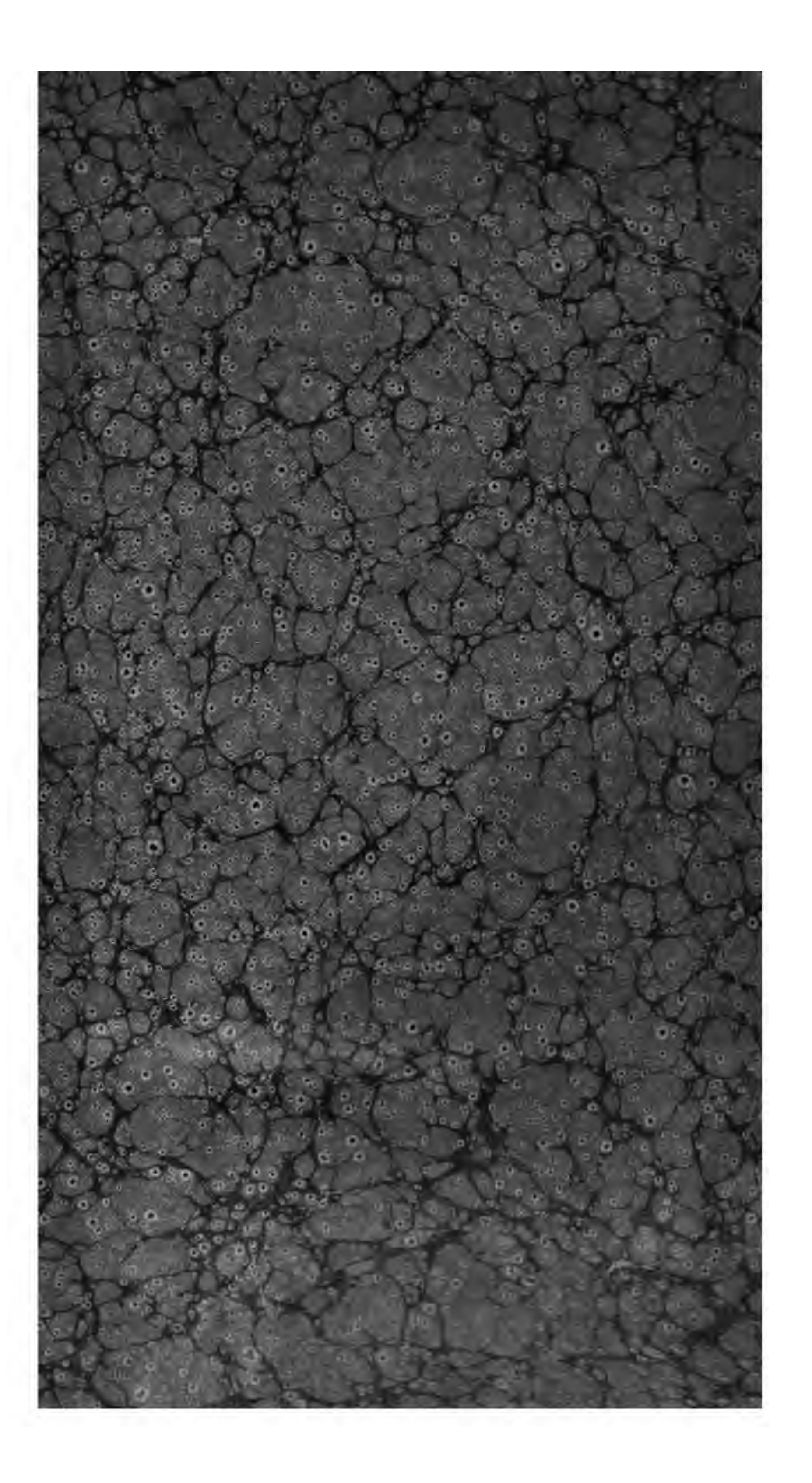


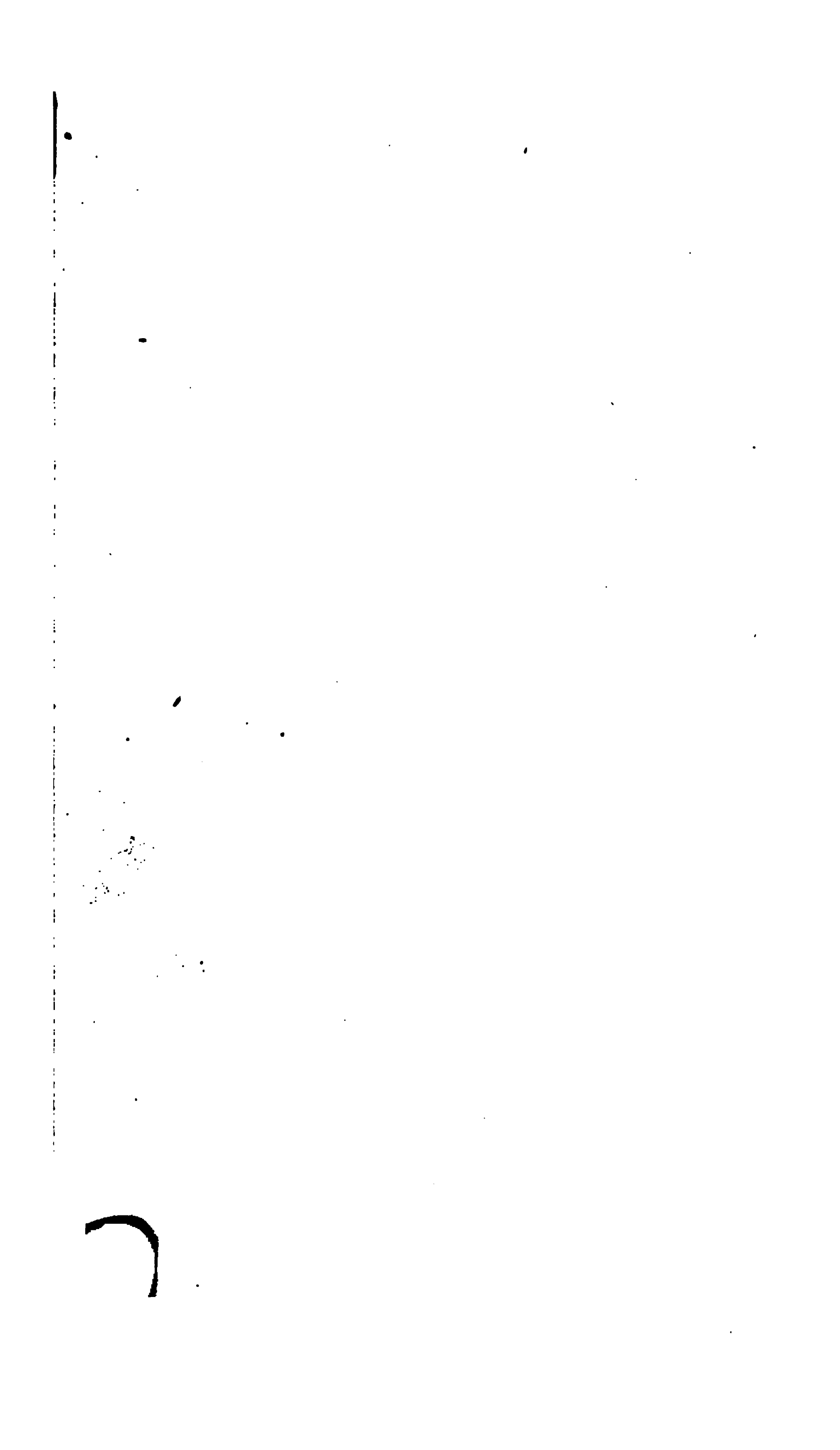


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps CXIX.
כדברך
הבינני
JOH.XVII.
17
ὁ λογος
ὁ σος
ἀληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.









Die
drei johanneischen Briefe.

Mit einem

vollständigen theologischen Commentare

von

Dr. Friedr. Düsterdieck,

Studiendir. am Königl. Prediger-Seminar zu Hannover, der histor.-theolog. Gesellschaft zu Leipzig ord. Mitgl.

Erster Band,

die Einleitung zu dem ersten Briefe und den Commentar zu 1 Joh. I, 1 — II, 28 enthaltend.

Göttingen 1852.

Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.

Leipzig,

F. Chr. W. Vogel.



Die Auslegung des Wortes Gottes ist eine erhebende, aber auch eine verantwortungsvolle Sache. Ich habe bei der Ausarbeitung des vorliegenden Versuches das Eine erfahren und das Andere mit Willen nie außer Acht gelaßen. Der Herr aber, ohne den ich nichts thun kann und will, möge das Werk, welches er bis hieher gefördert hat, auch fernerhin mit seinem Segen begleiten!

Über die wißenschaftlichen Gesichtspuncte, welche mich bei meiner Arbeit geleitet haben, denke ich in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, in welchen die Mitarbeiter selbst ihre Schriften ankündigen dürfen, die nöthige Rechenschaft zu geben. Hier darf ich mich wohl auf Folgendes beschränken. Nicht in dem Sinne habe ich meinen Versuch einen vollständigen Commentar genannt, als ob darin alle Ansichten aller einzelnen Ausleger dargelegt und geprüft wären, und nicht deshalb habe ich den Commentar einen theologischen genannt, weil ich die philologische Genauigkeit hätte zurücksetzen wollen; vielmehr, hoffe ich, werden die Leser die Vollständigkeit und die theologische Art meiner Arbeit darin erkennen, daß einerseits die in der Geschichte der Exegese heraustretenden theologischen Richtungen vollständig gezeichnet und auch

durch einzelne Beispiele hinreichend und im Zusammen-
hange charakterisirt erscheinen, und daß anderseits nicht
allein die Form der apostolischen Worte erläutert, sondern
auch der Gedankengehalt soweit entwickelt ist, als dies in
einem Commentar geschehen darf, welcher ein Commentar
bleiben will, aber als solcher die Leser nicht bis unmit-
telbar vor die apostolischen Gedanken, sondern in diesel-
ben hineinführen möchte. Gerade in dieser Absicht habe
ich mich der strengsten und klarsten exegetischen Methode
befleißigt. Ich wollte, daß der Leser die richtige Ausle-
gung aus dem Texte gleichsam hervorwachsen sehn und
sich an dem reichen Leben der apostolischen Gedanken
weiden sollte.

Die zweite Abtheilung, welche das Werk zum Schluße
bringen wird, soll — will's Gott — etwa in einem
Jahre erscheinen.

Fr. D.

Der erste Brief des Johannes.



Einleitung.

§. 1. Die briefliche Form.

In der alten Kirche hat man unsern ersten johanneischen Brief allgemein für eine wirkliche *ἐπιστολή*, ein Sendschreiben, angesehn. Man stellte denselben unbedenklich mit dem ersten Briefe des Petrus und dem Briefe des Judas zusammen, obgleich beide eine ausdrückliche Addresse und einen mehr brieflichen Schluß vor dem Schreiben des Johannes voraushaben, und fand den wesentlichen Unterschied aller katholischen, d. h. enkyklischen Briefe (vgl. Oecumenius, Hypoth. in Ep. Jac.: *Καθολικαὶ λέγονται αὗται οἱονεὶ ἐγκύκλιοι· οὐ γὰρ ἀφωρισμένως ἔθνει ἑνὶ καὶ πόλει, ὡς ὁ θεῖος Παῦλος —, ἀλλὰ καθόλου τοῖς πιστοῖς κτλ.* Expositio in septem illas, quae catholicae dicuntur, epistolas. Francof. 1610. Opp. Paris. 1631. Tom. II.) von den paulinischen in der verschiedenen Bestimmung, während man die briefliche Form jener wie dieser gleicherweise anerkannte. Deshalb schloß man auch den zweiten und dritten johanneischen Brief, als man dieselben in den Kanon aufnahm, naturgemäß an den ersten Brief an, obgleich jene beiden Schreiben nicht enkyklisch sind; sie galten als ächte Briefe des Johannes, wie man das erste Schreiben als einen wirklichen Brief desselben Apostels ansah.

Die Meinung der alten Kirche blieb auch im Mittelalter die allgemein angenommene. Der Erste, welcher, weil er die briefliche Aufschrift und Grußformel im Anfange und den brieflichen Segenswunsch am Ende der johanneischen Schrift

vermißte, die Vermuthung aussprach, daß der sogenannte „Brief“ eher für eine kleine Abhandlung gehalten werden dürfte, war J. H. Heidegger. Er sagt, offenbar in einer Weise, der man es anmerkt, daß eine neue Ansicht ausgesprochen wird (Enchiridion biblicum. Tig. 1681. p. 986): Accedit quod scriptum hoc, licet Epistola insigniatur, censeri tamen possit brevis quaedam christianae doctrinae epitome et evangelii a Joanne scripti succinctum quoddam enchiridion, cui adhortationes quaedam pro communi totius ecclesiae conditione adjectae sunt. Non enim, ut reliquae epistolae, inscriptione ac salutatione inchoatur, neque etiam salutatione et voto clauditur. Seitdem haben, unabhängig von Heidegger, wiederum J. A. Bengel (Gnomon N. T. Ed. 2. Tub. 1759. p. 1184), Th. Chr. Lilienthal (Die gute Sache der göttl. Offenbarung. XVI. 3. Königsb. 1781. S. 1967 fl.), J. D. Michaelis (Einleit. in die göttl. Schriften des Neuen Bundes. Gött. 1788. II. S. 1520), J. G. Eichhorn (Einl. in das N. T. Leipz. 1810. II. S. 306 fl.), G. Chr. Storr (Über den Zweck der evangel. Gesch. und der Briefe Johannis. Tüb. 1786. S. 384. 401 fl.), J. Berger (Versuch einer moralischen Einl. in das N. T. Lemgo 1797. II. S. 179 fl.), C. Th. Bretschneider (Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apost. indole et origine. Lips. 1820. p. 176) u. a. unsern Brief für einen „Aufsatz“, eine „theologisch-moralische Abhandlung“ erklärt.

Die Frage nach dem brieflichen Charakter der Schrift ist keineswegs ganz unwesentlich und läuft nicht auf einen bloßen Wortstreit hinaus, wie K. A. Credner (Einl. in das N. T. Halle 1836. S. 679) und L. F. O. Baumgarten-Crusius (Theologische Auslegung der Johanneischen Schriften. Bd. 2. Herausg. von Kimmel. Jena 1845. S. 189) urtheilen; vielmehr ist die Entscheidung jener Frage von F. Lücke (Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes. Thl. 3. Die Briefe. 2. Aufl. Bonn 1836. S. 37) mit um so größerm Rechte als eine nothwendige Voraussetzung der Auslegung und Beurtheilung der Schrift bezeichnet, je mehr man in aus-

drücklichem Zusammenhange mit der Ansicht, daß diese kein wirklicher Brief sei, mancherlei andere Urtheile über dieselbe ausgesprochen hat. So will Bengel unsern Brief lieber einen libellus nennen, weil — epistola ad absentes mittitur, ille (Joannes) autem apud eos, quibus scribebat, eodem tempore fuisse videtur (Vgl. zu I, 1: Non videtur peregre misisse, sed coram impertiisse auditoribus). Storr und Berger schloßen von der abhandelnden Form auf eine gewiße äußerliche Verbindung des Briefes mit dem johanneischen Evangelium. Bretschneider fand in dem Mangel des Brieflichen ein Anzeichen der Unächtheit.

Der Grund, weshalb man die kleine Schrift für einen wirklichen Brief nicht gelten laßen wollte, ist schon von Heidegger angedeutet: man vermißte die äußere, bestimmt ausgeprägte Briefform, den Namen des Schreibenden, die Bezeichnung der Leser, die concreten Beziehungen, die Segenssprüche und Grüße. Das Fehlende, meinte man, werde keineswegs ersetzt durch die Anrede, welche sich häufig in der Schrift findet, denn wenn die bloße Anrede eine Schrift zu einem Briefe machte, so würde auch das Evangelium Johannis wegen 19, 35. 20, 31 für einen Brief gelten dürfen. Michaelis fragte sogar, ob man denn Wolfs mathematische Anfangsgründe einen Brief an die Deutschen nennen wolle, weil die Leser überall angeredet würden. Allein mit Recht hat sich schon W. S. C. Ziegler in seiner gegen Michaelis und Storr gerichteten Abhandlung (Der erste Brief des Johannes, ein Sendschreiben an eine bestimmte Gemeine, und keine allgemeine Abhandlung oder Buch. Vgl. Magazin für Religionsphilosophie u. s. w. herausg. von Henke. Helmst. 1769. Bd. VI. 2. S. 254) darauf berufen, daß das Briefliche einer Schrift ebenso sehr auf der „innern Form" und dem „innern Charakter", als auf der äußern Form derselben beruhe. Ziegler hat auch die wesentlichen Momente, in welchen der briefliche Charakter einer Schrift liegt, treffend dargestellt, wenn er auch den Nachweis schuldig geblieben ist, daß jene brieflichen Eigenthümlichkeiten sich wirklich in dem ersten Briefe

des Johannes finden. Er sagt: „der innere Charakter (eines Briefes) besteht in einer Vergegenwärtigung bestimmter Personen, die geradezu angeredet werden, wie in einem mündlichen Gespräche. Daher entsteht auch alsobald die innere Form eines Briefes, daß man rhapsodisch von einem Gegenstande zum andern übergeht, gerade wie es bei einem mündlichen Gespräche der Fall ist." In diesen Sätzen sind die beiden wesentlichen Kriterien ausgesprochen, an denen sich in der That die briefliche Natur des ersten johanneischen Schreibens erkennen läßt, die persönliche Beziehung zwischen Schreiber und Lesern und die dadurch bedingte vorwiegend paränetische, pertinente, ungezwungen sich bewegende, Wiederholungen nicht scheuende Weise des Schreibens. Gleichwie der Schriftsteller sich selbst persönlich in scharfer Zeichnung hinstellt und ausdrücklich von vorn herein in eine persönliche Beziehung zu seinen Lesern setzt (I, 1 fll.), indem er seinen persönlichen Beruf zum Schreiben und sein unmittelbares seelsorgerisches Interesse an den Lesern geltend macht (vgl. V, 13), so hat er auch bestimmte Leser vor Augen, deren Zustände, Bedürfnisse, Gefahren er kennt und speciell berücksichtigt. Er kennt den Glauben seiner Leser und will denselben befestigen und mehren zu immer reinerer und vollerer Freudigkeit; er weiß Junge und Alte an ihren gemeinsamen und doch eigenthümlichen Schatz zu erinnern (II, 13 fll.). Ganz besondere Irrthümer und Versuchungen, welche das heilige, selige Leben der Leser bedrohn, weiß der Briefsteller warnend zu zeigen (II, 18 fll. IV, 1 fll. V, 16. 21) — kurz, das ganze Schreiben ist so sehr von dem lebendigen, persönlichen Verhältnisse zwischen Schreiber und Lesern getragen, die Pertinenz der schriftlichen Paraklese ist eine so unmittelbare, persönliche, daß schon aus diesem Grunde das Schreiben als ein wirklicher Brief erscheinen muß. Diese briefliche Natur drückt sich aber auch, wie schon angedeutet wurde, in der ganzen Haltung und Bewegung der kleinen Schrift aus. Bei aller Ordnungsmäßigkeit herrscht jene leichte Natürlichkeit und Ungezwungenheit in der Composition und Darstellung, wie sie dem unmittelbar practischen

Interesse und der paraktetischen Tendenz eines Sendschreibens entspricht; dagegen tritt die strenge fortschreitende dialektische Entwickelung, welche einer Abhandlung oder auch einer Homilie eigenthümlich ist, zurück.

Diese allgemeine Bezeichnung der brieflichen Art des johanneischen Schriftchens mag hier genügen, weil wir erst nachdem wir den Inhalt und Gedankengang des Briefes dargelegt haben, die Darstellungsweise des Verfaßers genauer schildern können. Wir weisen hier nur noch auf ein deutliches Zeichen der wirklich brieflichen Natur des apostolischen Schreibens hin, nämlich darauf, daß dem Eingange (I, 1—4) das gewöhnliche Schema einer ausdrücklichen Briefaufschrift zum Grunde liegt. Das hat schon A. Calovius (Biblia Novi Test. illustrata. Tom. II. Francf. 1676 p. 1582), nach Vorgang von Estius, gegen diejenigen, welchen unser Brief als gänzlich ἄτιτλος erschien, mit feinem Tacte hervorgehoben, und neuerlich hat auch Lücke angedeutet, daß die ersten Verse wohl für eine Erweiterung der gewöhnlichen Briefaufschrift gelten könnten. Wenn aber dies, wie die Auslegung erweisen muß, wirklich der Fall ist, so erscheint hiedurch nicht nur das Bedenken derjenigen, welche die ausdrückliche Briefaufschrift vermißten, gehoben, sondern auch die grundlose Ansicht, daß die Aufschrift verloren gegangen (vgl. Baronius, Annal. eccles. Ann. 99. Mogunt. 1601. Tom. II. p. 964) oder absichtlich weggelassen sei (H. Grotius, Annotatt. in N. T. Tom. III. Paris. 1650. p. 63), beseitigt.

§. 2. Inhalt des Briefes.

Also einen wirklichen Brief haben wir in dem ersten Schreiben des Johannes vor uns. Versuchen wir jetzt, einen klaren Überblick über den Inhalt und den Gedankengang desselben zu gewinnen. So leicht es aber auch ist, einzelne häufig wiederkehrende Hauptgedanken zu erkennen, so schwierig scheint es, zu bestimmen, ob und wie die ganze Masse des Briefes sich um gewiße Haltpuncte gruppire. Locuturus est multa et prope omnia de charitate, sagt Augustin (Expos. in Ep. Jo. Opp. Basil. 1569. Tom. IX. p. 576), und Luther urtheilt gleicher-

weise: „der Hauptinhalt dieses ersten Briefes geht auf die Liebe"; jedoch hat Luther auch ein zweites Moment richtig erkannt, indem er in seiner ersten Auslegung der Epistel sagt: „In Summa, der Apostel will in dieser Epistel den Glauben wider die Ketzer und die wahre Liebe wider die Lasterhaften lehren" (vgl. die beiden Auslegungen, bei Walch IX. S. 909 und S. 1080). Andere Ausleger faßen neben der Predigt von der Liebe das eigenthümlich Johanneische θεολογεῖν besonders ins Auge. So, nach dem Vorgange von Oecumenius, Theophylact (Opp. Tom. III. Venet. 1758. Ed. B. Finetti.) und J. Calvin (In N. T. Comment. Ed. Tholuck. Vol. VII. Epist. N. T. P. III). Der Letztere charakterisirt den Inhalt des Briefes so: Doctrinam exhortationibus mistam continet. Disserit enim de aeterna Christi deitate, simul de incomparabili, quam mundo patefactus secum attulit, gratia. tum de omnibus in genere beneficiis, ac praesertim inaestimabilem divinae adoptionis gratiam commendat atque extollit. Inde sumit exhortandi materiam. et nunc quidem in genere pie et sancte vivendum admonet, nunc de caritate nominatim praecipit. Richtig hat Calvin die paraktetische Tendenz, die auf die Heilsoffenbarung, die Liebe Gottes gegründete und in die Bruderliebe auslaufende Ethik des Briefes erkannt; aber eine stetige Entwickelung und einheitliche Ordnung findet er nicht in demselben, denn er fährt fort: Verum nihil horum continua serie facit. Nam sparsim docendo et exhortando varius est. praesertim vero multus est in urgenda fraterna dilectione. Alia quoque breviter attingit, ut de cavendis impostoribus etc. Ähnliche Urtheile über die Ordnungslosigkeit unsers Briefes finden sich in einer gewißen traditionellen Festigkeit noch lange Zeit nach Calvin (vgl. Lücke, S. 45). S. Episcopius z. B. sagt (Lect. sacr. in Ep. cathol. Joann. Opp. Amstel. 1665. Vol. II. p. 173): modus tractandi arbitrarius est neque ad artis regulas adstrictus — sine rhetorico artificio aut logica accurata methodo institutus. Er meint, Johannes habe sich bei Abfaßung des Briefes ganz von der strömenden Fülle seiner Gedanken treiben laßen;

jedoch sei es auch nicht unwahrscheinlich, daß hier und da in unserm Texte etwas entweder absichtlich oder aus Versehn zugesetzt oder weggelaßen sei (vgl. auch H. H. Cludius, Uransichten des Christenthums u. s. w. Altona 1808. S. 57).

Von der andern Seite versuchte man aber auch, einen ordnungsvollen Plan in dem Briefe nachzuweisen. Hier ist außer Joach. Oporin (De constanter tenenda communione cum Patre et Filio ejus Jesu Christo i. e. Joannis ep. prima nodis interpretum liberata etc. Gotting. 1741. Progr.) besonders Bengel zu nennen. Er unterscheidet drei Abschnitte: das Exordium I, 1–4; die Tractatio I, 5—V, 12; und die Conclusio V, 13—21. Diese Theile erscheinen aber nach Bengel in einem organischen Zusammenhange. In dem Eingange macht der Briefsteller zuerst seine volle apostolische Auctorität geltend (ab apparitione verbi vitae constituit auctoritatem praedicationi et scriptioni suae) und spricht dann den Zweck seines Schreibens aus, nämlich: ut beata et sancta cum Deo et Jesu Christo communio fidelium confirmetur, gnorismatis lautissimi eorum status ostensis (I, 3. V, 13). Es kömmt also darauf an zu zeigen, wie die Tractatio des Briefes diesem vom Apostel selbst bezeichneten Zwecke dient. Das versucht Bengel, indem er zwei Theile der Tractatio unterscheidet, zuerst einen speciellen I, 5–IV, 21; dann einen allgemeiner abschließenden V, 1—12. Der specielle Theil soll handeln erstlich de communione cum Deo, in luce I, 5—10; zweitens de communione cum Filio, II, 1 ff. (hier folgen entsprechende Applicationen und Ermahnungen, so die ad manendum in eo II, 28 ffl.), endlich de corroboratione et fructu mansionis illius, per Spiritum IV, 1—21. Der zweite Theil der Tractatio aber handelt, dem ersten Theile entsprechend, de testimonio Patris et Filii et Spiritus etc. Schließlich entspricht die Conclusio dem Exordium; denn der im Exordium angegebene Zweck des Schreibens wird noch einmal, und zwar klarer, ausgesprochen (V, 13), und das dreifache οἴδαμεν (V, 18. 19. 20) recapitulirt die im Briefe entwickelten Kennzeichen, gnorismata, jener seligen Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. — Dieser Ver-

such Bengels, einen lebendigen Organismus in unserem Briefe aufzuweisen, erscheint uns, so wenig wir denselben auch für gelungen halten, doch deshalb sehr lehrreich, weil Bengel von dem richtigen — nach Oporins Vorgange auch von Chr. A. Heumann (Hebdomas Joannea. vgl. Nova Sylloge Dissertationum. P. II. Rost. et Wism. 1754. p. 134) treffend bezeichneten — Gedanken ausgeht, daß der Brief dem von dem Apostel selbst klar ausgesprochenen Zwecke (I, 3. V, 13) entsprechen muß. Aber jenes von Bengel gezeichnete trinitarische Schema liegt unserm Briefe ebenso wenig zum Grunde, als die Conclusio dem Exordium in der angegebenen Weise entspricht. Wir meinen auch, daß das Stück V, 1—12 im Zusammenhange des Briefes eine ganz andere Stellung habe, als Bengel demselben zuerkennt.

Von Bengel, welchem sich J. E. F. Sander (Commentar zu den Briefen Johannis. Elberf. 1851) angeschloßen hat, wenden wir uns sogleich zu den beiden bedeutendsten Auslegern der jüngsten Zeit, zu Lücke und de Wette. Lücke hebt, ehe er den Gedankengang des Briefes wiederzugeben unternimmt, die schon von Ältern so bezeichnete „aphoristische und doch auch wieder palillogische Darstellungsweise“ desselben hervor und erinnert, daß so „einfach und geordnet im Ganzen“ der Brief erscheine, doch „im Einzelnen nicht selten die strengere Bestimmtheit und unzweideutige Verknüpfung“ vermißt werde. Er warnt deshalb vor dem Irrthume, dem Briefe eine accuratere Disposition unterzuschieben, als demselben wirklich zu Grunde liege und so ein „incongruentes, unhistorisches Bild“ zu entwerfen. Die Warnung hat überall, zumal bei unserm Briefe, ihr gutes Recht; jedoch scheint uns Lücke aus Furcht vor einem Zuviel nicht genug gethan zu haben. Lücke giebt nämlich nicht sowohl eine Disposition des Briefes, welche die harmonische Gliederung und das lebendige Verhältnis der einzelnen Theile zu dem von Lücke ähnlich wie von Bengel treffend markirten Hauptgedanken*) nachweist, sondern er geht,

*) Lücke spricht „das eigentliche Thema des Briefes, welches der Ge-

ohne besondere Einschnitte anzuerkennen, die einzelnen Capitel durch, indem er den Gedankengehalt derselben fortlaufend reproducirt. Darum erscheint es auch mehr zufällig, daß Lücke in seinem Commentar den Brief in zehn kleine Abschnitte eintheilt, welche lauter einzelne, an einander gereihte Gedankengruppen bilden, ohne daß man klar erkennt, wie ein Abschnitt mit dem andern zusammenhängt und wie jeder einzelne an seinem Theile dem Hauptgedanken des Briefes dient. — Eine wirkliche Gliederung will W. M. L. de Wette (Kurzgefaßtes exeget. Handb. zum N. T. I. 3. Erkl. des Ev. und der Br. Joh. 3. Aufl. Leipz. 1846. vgl. 4. Aufl. von B. B. Brückner. 1852) in unserm Briefe nachweisen, obgleich auch er mit Recht „alle Künstlichkeit der Anordnung" leugnet. Er unterscheidet, indem er die „didaktisch-paränetische Weise" des Schreibens hervorhebt, außer einer Einleitung (I, 1—4), worin der Verfaßer sich selbst und seinen Zweck bezeichne, „drei Ermahnungen", in welchen nach einem ziemlich gleichen Schema der practische, auf die sittliche Vollendung der Leser in der Liebe und dem Glauben gehende Hauptgedanke des Briefes behandelt werde. Die erste Ermahnung (I, 5 — II, 28) geht aus von einer „Erinnerung an das Wesen der christlichen Gemeinschaft, daß sie im Lichte in der Reinheit von Sünden in der Haltung der göttlichen Gebote in der Liebe bestehe" (I, 5—II, 11), woran sich warnende Ansprachen und schließlich eine Verheißung anlehnen. Die zweite Ermahnung (II, 29—IV, 6) erinnert gleichfalls zuerst an „die sittlichen Grundsätze des Christenthums"; die Gotteskindschaft beruhe auf der Gerechtigkeit, besonders der Liebe (II, 29 – III, 18). Auch hier schließen sich wieder verheißungsvolle und warnende Paraklesen an. Bei der dritten Ermahnung (IV, 7—V, 21) endlich geht der Apostel nur von dem Principe der Liebe aus, welche, da sie das Ge-

genstand, Grund und Zusammenhang aller Belehrungen und Ermahnungen" sei, in folgendem Satze aus: „Wie der christlichen Gemeinschaft Grund und Wurzel die Gemeinschaft eines jeden mit dem Vater und dem Sohne im Glauben und in der Liebe ist, so hat diese hinwiederum in jener, in der Gemeinschaft der Brüder, ihre nothwendige Folge und Darstellung."

sen Gottes ausmacht und sich in der Sendung Jesu Christi geoffenbart hat, die Bedingung der Gottesgemeinschaft und der Zuversicht zu Gott ist (IV, 7—21). „Aber auch der Glaube an Christum ist Bedingung der Gotteskindschaft." So folgt die Hinweisung auf die Gewißheit dieses Glaubens (V, 1 13). Endlich schließt der Apostel mit der wiederholten Verheißung der Zuversicht zu Gott und der, hier jedoch eingeschränkten, Gebetserhörung, und mit einer Warnung vor dem Götzendienste. So de Wette *). Wir glauben aber, daß dem Briefe besonders in der zweiten Hälfte, von II, 29 an, eine ganz andere Ordnung zu Grunde liegt, als die von de Wette bezeichnete. Zuerst scheint uns in dem Abschnitte IV, 7—V, 21 kein neuer Gedankenkreis vorzuliegen, welcher neben dem Abschnitt II, 29—IV, 6 in sich selbst abgeschloßen wäre, sondern der in II, 29 gleichsam als Thema hingestellte Hauptgedanke scheint uns auch noch in IV, 7 fll. vorzuherrschen. Damit hängt zusammen, daß zunächst der Abschnitt V, 6 13, dann die Schlußverse (V, 14--21) sowohl zu dem ganzen Briefe, als auch zu der letzten Hälfte desselben (II, 29 fll.) anders zu stehen scheinen, als de Wette lehrt. Auch das möchten wir sogleich bemerken, daß das reiche, blühende Leben der johanneischen Gedanken schwerlich mit den nüchternen Kategorien „Ermahnung, Erinnerung an die sittlichen Grundsätze des Christenthums" u. dgl. begriffen und beschrieben werden kann. — Indem wir jetzt selbst versuchen, den ebenso ordnungsvollen als einfachen Plan unseres Briefes, so wie er sich uns dargestellt hat, nachzuzeichnen, bemerken wir, daß wir keineswegs der Ansicht sind, der Apostel habe, ehe er den Brief schrieb, eine feste Disposition zu demselben entworfen; nein, aber das heilige Leben und die göttliche Weisheit in dem Apostel spricht sich ohne Zwang und ohne Künstelei in schöner Ordnung aus. Und das sittliche Gesetz dieser Ordnung liegt in der freien Persön-

---

*) Eine andere Dreitheilung (I, 1—II, 11. II, 12—IV, 6. IV, 7—V, 21), welche aber dem Organismus des Briefes schwerlich entspricht, hat H. Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissenschaft 1851. III. S. 178.

lichkeit des Apostels, welcher die eine, ewige Wahrheit nach seiner Weise verkündigt.

Die harmonische Gliederung des Briefes scheint uns diese zu sein: In dem Eingange (I, 1—4), in welchem auch die Aufschrift des Briefes latitirt, geht Johannes aus von dem, was das absolute Object aller apostolischen Predigt ist, und zugleich die wirkliche, volle Apostolicität seiner selbst begründet, und stellt dann den bestimmten Zweck seines Schreibens hin. Der Inhalt und zugleich die zweifellose Gewißheit der apostolischen Verkündigung ist der lebendige Christus, welchen der Apostel mit eignen Augen gesehn, mit eignen Ohren gehört, mit eignen Händen betastet hat; und der Zweck wie alles apostolischen Zeugnisses von diesem Christo (V. 3), so auch des vorliegenden Briefes (V. 4) ist: daß in der Gemeinschaft mit Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo die selige Freude der Leser vollendet werde. „Vollendet, erfüllt", sagt der Apostel, denn seine Leser haben schon (vgl. V, 13. II, 12 fll.) in der Gemeinschaft mit Gott und Christo jene Freude; daß dieselbe also immer reicher und gewißer sich entfalte und zur ungetrübten Vollendung aufwachse, dazu soll der Brief dienen. Und zwar ist die Bedingung dieser Freude die Gemeinschaft mit Gott dem Vater und Christo. Es kömmt also darauf an, daß die Leser in dieser Gemeinschaft befestigt werden. Das geschieht durch eine zwiefache Paraklese, welche in den beiden, nach Inhalt, Zweck und Gedankengang einander durchaus ähnlichen Haupttheilen des Briefes enthalten ist. Der erste Haupttheil reicht von I, 5 bis II, 28; der zweite Haupttheil von II, 29 bis V, 5. Beide Theile werden von einem gewißen, im Anfange klar ausgesprochenen und überall durchklingenden Hauptgedanken, den wir das Thema derselben nennen mögen, beherrscht. Diese Hauptgedanken werden sowohl durch positive Entwickelung als auch negativ, durch Polemik gegen gewisse Irrlehrer, den Lesern ans Herz gelegt; endlich wird jeder Haupttheil mit einer entsprechenden Verheißung abgeschloßen. Beide Theile aber verhalten sich zu dem Hauptsatze des ganzen Briefes „Gemeinschaft mit Gott dem Vater

und dem Herrn Jesu Christo", so, daß alle beide in eigenthümlicher und doch innig verwandter Weise jenen Hauptsatz ins Licht setzen.

Das Thema des ersten Haupttheiles ist I, 5 ausgesprochen: „Gott ist Licht und keine Finsternis in ihm". Gemeinschaft mit ihm haben (V. 6), worauf ja die selige Freude der Christen beruht (V. 3), kann also nur der, welcher im Lichte wandelt. Dieses Wandeln im Lichte, gleichwie Gott Licht ist (I, 6 fll. II, 8 fll.), und das Fliehen der Finsternis, in welcher keine Gemeinschaft mit Gott sein kann (II, 11 fll.), bildet darum den ersten Gegenstand der brieflichen Paraklese. Nachdem nämlich der Apostel, ausdrücklich sich zurückbeziehend auf den im Eingange hingestellten Inhalt und Zweck seines apostolischen Schreibens (V. 5 verglichen mit V. 3. S. d. Ausl.), sein erstes Thema ausgesprochen (I, 5) und die innige Beziehung dieses Hauptgedankens „Gott ist Licht" zu uns, zu unserer Gemeinschaft mit Gott und unter einander durch Jesum Christum unsern Heiland angegeben hat (V. 6. 7.), entwickelt er zunächst positiv, worin unser Wandel im Lichte bestehe (I, 8—II, 11.). Hier umfaßt der Apostel sogleich nicht allein den ganzen Reichthum des christlichen Lebens, welches von dem ersten Momente seines sittlichen Anfanges an bis zu seiner vollen Bewährung durch die zarteste und heiligste Bruderliebe in der Gemeinschaft mit dem Gotte, der Licht ist, beruht, sondern die klare, ruhige Rede geht auch ganz den einfachen Weg, in welchem das heilige und selige Leben der Christen selbst sich entwickelt und vollendet. Unser Wandel im Lichte, gleichwie Gott Licht ist, besteht nämlich, so lehrt der Apostel, zuvörderst in der aufrichtigen Erkenntnis und dem demüthigen Bekenntnis unserer eignen Sündhaftigkeit (I, 8—II, 2). Das Erkennen der eignen Finsternis ist der erste Strahl des Lichtes, in dem wir wandeln müßen, wenn wir mit Gott, der Licht ist, Gemeinschaft haben wollen durch Jesum Christum. Durch Jesum Christum, so sagen wir im Sinne des Apostels, denn wie die Gemeinschaft mit Gott dem Vater nothwendig zugleich die Gemeinschaft mit Christo ist (V. 3), ja diese vor-

aussetzt, so erinnert der Apostel sogleich, indem V. 8 fll. sich enge an V. 7 anschließt, daß die Gewißheit der Sündenvergebung und der Reinigung von aller Sünde, bei dem aufrichtigen und demüthigen Bekenntnis derselben, in Christo Jesu, unserm, ja der ganzen Welt Heilande beruht. Aber unser Wandel im Lichte, dessen erste Schritte also Erkenntnis, Bekenntnis, Vergebung und Vertilgung der Sünde heißen, ist ferner Halten der Gebote Gottes, die alle beschloßen sind in dem großen Liebesgebote (II, 3—11). Daran sehen wir, daß wir Gott erkannt haben (II, 3), daß wir ihn lieben (V. 5), in ihm sind und bleiben (V. 6), kurz daß wir in der seligen Gemeinschaft mit ihm stehn (vgl. I, 3. 5 fll.), wenn wir sein Wort, seine Gebote halten, wenn wir wandeln (II, 6 vgl. I, 6) gleichwie „jener", Christus, gewandelt ist; so bricht hier wieder der tiefe sittliche Zusammenhang der Gemeinschaft mit Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo (I, 3) durch. Das Vorbild des Herrn erscheint aber wesentlich als vollendete Liebe (vgl. Joh. 13, 34). Liebe fordert das Gebot, welches von Anfang an als der Kern und Stern des heiligen Wandels der Christen im Lichte gepredigt ist, darum, wer in der Liebe bleibt, der bleibt im Lichte, der bleibt in der Gemeinschaft mit Gott; aber Haß ist Finsternis, ist Scheidung von Gott, ist Gemeinschaft mit der Welt. So geht der Apostel zu der negativen, schon in dem Hauptsatze (I, 5) ausdrücklich bezeichneten Kehrseite des Satzes „Gott ist Licht" nämlich zu dem „und keine Finsternis in ihm" über, um durch bestimmte Polemik gegen die Finsternis der Welt und durch dringende Warnung vor gewißen gefährlichen Irrlehren, welche die Gemeinschaft mit Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo zerstören, seine Leser in jener seligen Gemeinschaft zu befestigen, und den nothwendigen Wandel der Christen im Lichte zu sichern. Und wie schon im Beginn des Briefes (I, 4) vorausgesetzt wurde, daß die Leser in der Gottesgemeinschaft stånden und es nur auf Vollendung ihrer Freude ankäme, so geht auch hier der Apostel von dem aus, was die Leser schon haben (V. 12—14). Hierauf beruht die lebendige Macht dieser

apostolischen Paraklese, deren Pertinenz durch die einzelnen persönlichen Beziehungen noch bedeutend gehoben wird. Deshalb schreibe ich Euch und warne Euch vor der Finsternis der Welt, sagt der Apostel, weil Ihr Vergebung der Sünden habt, weil Ihr den Vater und den Herrn Jesum Christum erkannt, die Welt und den Fürsten der Welt überwunden habt, kurz, weil Ihr alle, jung und alt, in der seligen Gemeinschaft mit dem Vater und dem Herrn steht. Fliehet also, was Euch von Ihm scheiden, was Euch das Leben, das Ihr in Ihm habt, rauben kann (V. 15 fll.), und haltet fest, was Ihr habt, bleibt in der erkannten Wahrheit, bleibt in Ihm selbst (V. 24 fll.). Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist, denn die Welt vergeht mit ihrer Lust, wer aber Gottes Willen thut, wer also in seiner Liebe, in seiner Gemeinschaft bleibt, der bleibt in Ewigkeit (V. 15—17). Liebt nicht die vergängliche Welt, das gilt zumal jetzt, da in der Erscheinung des Antichrists und seiner Gesellen das Ende der Welt schon angezeigt wird (V. 18). So knüpft der Apostel seine warnende Zeichnung des antichristischen Wesens (V. 19 fll.) an das, was er eben über die Vergänglichkeit der Welt gesagt hatte. Darin aber besteht das antichristische Wesen, daß der Sohn und damit auch der Vater geleugnet (V. 22. 23.), also die selige und das ewige Leben gebende Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne (V. 24) aufgehoben wird. Bleibt Ihr also in dieser Gemeinschaft, in welcher Ihr das ewige Leben (V. 24) und fröhliche Zuversicht am Tage des Gerichtes habt (V. 28)! — So schließt dieser erste Haupttheil des Briefes mit der Hinweisung auf die endliche, schon beginnende Entscheidung in der Parusie des Herrn. Es bedarf hier keiner weitern Andeutung, wie einfach diese Hinweisung sowohl an die letzte Warnung vor dem antichristischen Wesen sich anlehnt, als auch die ganze Paraklese von I, 5 an zum vollen Abschluß bringt. Auch das wird aus der Inhaltsabgabe hervorgehn, wie der Hauptgedanke „Gott ist Licht und keine Finsternis in ihm" diesen ersten Theil des Briefes beherrscht und in seiner positiven wie negativen Durchführung und Anwendung dem bestimmten Zwecke des Briefes (I, 3. 4) dient.



Der zweite Haupttheil des Briefes umfaßt den Abschnitt II, 29—V, 5. Das überall durchklingende Thema wird auch hier sogleich anfangs ausgesprochen: Gott ist gerecht (V. 29), also — das ist die einfache parakletische Wendung — wer die Gerechtigkeit thut, der ist aus Gott geboren (III, 3 fll. 9 fll. IV, 6 fll. V, 1 fll.). Dem Hauptgedanken des ersten Theiles „Gott ist Licht" entspricht somit hier der Grundsatz: „Gott ist gerecht": und während es oben hieß, daß nur der mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft habe, welcher gleichwie Gott Licht sei, im Lichte wandele, oder so wandele, wie „jener", Christus, gewandelt sei (II, 6), so wird auch hier die reiche Verheißung unserer Gotteskindschaft (II, 29. III, 1—3), welche der volle Ausdruck unserer Gemeinschaft mit Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo ist, davon abhängig gemacht, daß wir, wie Gott, gerecht, wie „jener", Christus, heilig seien (III, 3. 7.). Und wie demnach im ersten Theile des Briefes gezeigt werden mußte, worin denn unser Wandel im Lichte bestehe, und wie die Finsternis der Welt zu fliehen sei, ebenso wird in dem zweiten Theile ausgeführt, was die Gerechtigkeit der Kinder Gottes, im Gegensatze zu der Ungerechtigkeit der Kinder der Welt oder des Teufels sei. So entfaltet sich auch in diesem zweiten Theile die zwiefache, positive und negative, Paraklese, deren beständiger Mittelpunct jener Grundgedanke bleibt: „Gott ist gerecht, also müssen auch wir, seine Kinder, gerecht sein"; und so dient auch dieser zweite Theil jenem bestimmten Zwecke des apostolischen Schreibens (I, 3 fl.), die Leser in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne zu befestigen und so ihre Freude zu vollenden, denn diese selige Gemeinschaft ist Gotteskindschaft. Aber diese Gotteskindschaft, das aus Gott geboren Sein ist, wie darin einerseits unsere selige Hoffnung und unser herrliches Erbtheil ausgesprochen wird (III, 2. 3), so anderseits zugleich die sittliche Voraussetzung und Bedingung derjenigen Gerechtigkeit, auf welcher unsere Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, unser Bleiben in Ihm, in Seiner Liebe beruht (III, 8. 9. 10 fll. IV, 7 fll. u.s.w.). Beide Seiten des aus Gott geboren Seins,

die rückwärts und die vorwärts gerichtete, werden von dem Apostel ins Auge gefaßt. Weil wir aus Gott geboren sind, nicht aus der Welt, weil wir Gottes, nicht des Teufels Kinder sind (weil wir Ihn erkannt haben, weil wir aus der Wahrheit sind, weil Sein Geist in uns ist — lauter parallele Bezeichnungen derselben sittlichen Sache), deshalb sündigen wir nicht, deshalb üben wir uns in der Gerechtigkeit, deshalb heiligen wir uns, gleichwie Gott, unser Vater, gerecht und heilig ist; und wenn wir uns heiligen, wenn wir die Gerechtigkeit thun, wenn wir in Ihm, in Seiner Liebe bleiben, als Seine Kinder, so getrösten wir uns unserer seligen Kindeshoffnung, zu der wir berufen sind, so überwinden wir die Welt. — Versuchen wir nun genauer den ordnungsvollen Weg zu bezeichnen, auf welchem sich die apostolische Paraklese in dem zweiten Haupttheile unsers Briefes bewegt.

Nachdem der Apostel den Hauptsatz „Gott ist gerecht" ausgesprochen und sogleich, dem Zwecke seines Schreibens (I, 3 ff.) gemäß, ähnlich wie den Hauptgedanken des ersten Theiles (I, 5. 6), nach seiner paränetischen Seite hingebogen hat, indem er sagt: „also wer die Gerechtigkeit thut, ist aus Gott, der gerecht ist, geboren": wird zuerst die vorwärts gerichtete, verheißungsvolle Seite dieser Gotteskindschaft im Auge behalten (III, 1—2) und unter Vorhaltung der in dieser Kindschaft (Gemeinschaft mit Gott und Christo I, 3) liegenden Hoffnung (V. 3) auf die Bedingung derselben, auf das sich Heiligen, wie „jener" (Christus) heilig ist, hingewiesen. Dieses „sich Heiligen" aber, dieses „Thun der Gerechtigkeit", ohne welches niemand mit Gott dem Vater, der „gerecht" ist (II, 29) und mit dem Herrn Jesu Christo, der „heilig" (III, 3), der „gerecht" (III, 7) ist, Gemeinschaft haben oder die selige Freude (I, 4) und Hoffnung (III, 2) dieser Gemeinschaft und Kindschaft schmecken kann, dieses „sich Heiligen" oder „die Gerechtigkeit Thun" ist im Allgemeinen das Fliehen aller Sünde, die gegen Gottes heiliges Gebot ist (V. 4), setzt also voraus das Bleiben in dem, welcher unsere Sünden weggenommen hat (V. 5. 6.). So blickt der Apostel auch hier,

indem er Heiligung verlangt, sogleich auf die Voraussetzung derselben, die Rechtfertigung, zurück. Indem er aber (V. 7) die Erörterung II, 29 fll. abschließend den paränetischen Grundgedanken positiv hinstellt: „wer die Gerechtigkeit thut, der ist gerecht, gleichwie jener (Christus) gerecht ist", blickt er auch auf die Kehrseite der Sache (V. 8 fl.), stellt warnend den Gotteskindern die Kinder des Teufels entgegen und bezeichnet so auch schon hier im Allgemeinen die negative Tendenz seine Paraklese. Denn ganz wie im ersten Theile des Briefes wird auch in unserm zweiten Theile der im Anfange hingestellte und zuerst (bis III, 10) im Allgemeinen entwickelte Grundgedanke nach seiner positiven und der entsprechenden negativen Seite hin entfaltet. Der 10. Vers rundet zuerst (V. 10*a*) die vorläufige, allgemeine Bewegung, in welche der Hauptgedanke II, 29 eingegangen war, ab, und bildet dann (V. 10*b*) den Übergang zu der genauern Schilderung der Gerechtigkeit, welche den Kindern Gottes eigenthümlich ist. Hierin, sagt der Apostel, in dem Thun entweder der Gerechtigkeit, wie Gott gerecht ist, oder der Sünde, sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels. Jeder, so fährt er fort, indem er das gewonnene allgemeine Resultat noch einmal ausspricht und dann sogleich specialisirt, jeder der nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott „und wer nicht liebt seinen Bruder". Also die Gerechtigkeit der Gotteskinder ist Bruderliebe (V. 11—18), während der Bruderhaß das ebenso wesentliche Kennzeichen der Teufelskinder ist. Jene Liebe, welche also die Gerechtigkeit der Kinder Gottes ist, zeigt uns, daß wir wirklich aus Gott sind, daß wir „aus der Wahrheit" sind (V. 19), so daß wir getroste Zuversicht (V. 20 fl. Vgl. V. 3. II, 28. I, 4) zu Gott unserm Vater haben und deshalb auch der Erhörung unsers Gebetes, das wir im Kindesglauben und Kindesliebe sprechen, gewiß sind (V. 21 fl.), wir, die wir seine Gebote halten und also in Ihm bleiben und Er in uns (V. 24), kurz die wir durch das Thun der Gerechtigkeit uns als seine Kinder darstellen und in seiner Gemeinschaft (I, 3) bleiben. Indem aber der Apostel als das gewiße Zeichen dieses Bleibens in

Gott, dieser seligen Gemeinschaft der Kinder Gottes mit dem Vater, den Geist nennt, welchen Er uns gegeben hat (V. 24), wird er (IV, 1 fll.) darauf geführt, wie er II, 15 fll. die Finsternis der Welt dem Lichte, in welchem die Christen wandeln sollen, entgegenstellte, so hier dem heiligen Geiste, welcher die Kinder Gottes ihrer seligen Gemeinschaft mit dem Vater und dem Herrn Jesu Christi versichert, den falschen Geist, welcher nicht aus Gott, sondern von der Welt ist, den Geist des Widerchrists, gegenüberzusetzen (IV, 1—6). Auch dieser kleine Abschnitt wird durch eine ganz ähnliche zusammenfaßende Formel, wie wir in der ersten Hälfte von III, 10 fanden, abgeschloßen: „hieraus erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrthums". Nun folgt aber (V. 7 fll.) eine weitere positive Schilderung des Wesens derer, welche aus Gott geboren sind (vgl. II, 29). Dasselbe ist Liebe; und zwar gründet sich erstlich unsere Liebe, sowohl zu Gott (V. 7 fll.) als unter einander (V. 12) darauf, daß Gott, der die Liebe ist, uns zuerst geliebt und uns seinen Sohn gesandt hat (V. 7—21); zweitens aber muß unsere Gotteskindschaft darum in der Liebe zu den Brüdern sich erweisen, weil auch sie gleich uns aus Gott geboren sind (V, 1—5). Unsere Bruderliebe ist der Ausfluß der Liebe, welche wir als Kinder Gottes zu dem Vater haben, der uns zuerst geliebt hat, indem er den Sohn uns gegeben hat. So erscheint also der Glaube an diesen Sohn („die Gemeinschaft mit dem Herrn Jesu Christo" I, 3) als der tiefste Grund unserer Liebe zu Gott (IV, 7 fll.) und unter einander (V, 1 fll.), als das wesentliche Kennzeichen derer, die aus Gott geboren sind, im Unterschiede von denen, die von der Welt sind (IV, 1 6), als die Bedingung des Lebens (IV, 9. Vgl. V, 13. I, 3. 4), der seligen Zuversicht (IV, 14 fll.) des Sieges über die Welt (IV, 4. V, 4 fl.). So zieht sich die Paraklese des Apostels, welcher die Gemeinschaft mit Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo und in derselben die Freude (I, 3. 4), das Leben (V, 13), die Zuversicht (II, 28. III, 21. IV, 17), die Kindeshoffnung (III, 1 fll.) der Leser immer fester und reicher machen will, allmälig immer mehr gerade auf den einen Punct,

gegen welchen die antichristliche Lüge anläuft, zusammen: den rechten Glauben an den Herrn Jesum Christum, der im Fleische erschienen ist (V, 5). Auf dem Glauben an diesen Herrn ruht die Gerechtigkeit derer, die aus Gott geboren sind, gleichwie umgekehrt das antichristische Wesen der Weltkinder in der Leugnung des im Fleische erschienenen Sohnes Gottes besteht; denn jener Glaube wirkt sich aus in Gerechtigkeit und Heiligung, wie Gott der Vater und der Herr Jesus Christus gerecht und heilig sind, weil wir, geboren aus und bleibend in der Liebe, mit der uns Gott in Christo zuerst geliebt hat, seine Gebote halten, nämlich Liebe üben gegen Gott und gegen die Brüder. — So erkennen wir einerseits den einfachen, durch die Sache selbst gegebenen Parallelismus, in welchem der zweite Theil des Briefes zu dem ersten steht, anderseits aber auch, wie beide Theile gleicherweise dem Zwecke des ganzen Schreibens dienen. Die Gerechtigkeit derer, die aus Gott, der gerecht ist, geboren sind, ist nichts Anderes als das Wandeln im Lichte, wie Gott Licht ist: Halten der göttlichen Gebote, die eigentlich alle in dem Liebesgebote zusammenlaufen (III, 22 fl. Vgl. II, 7 fl.). Dieses heilige und selige Leben hat aber seinen Grund und seine Quelle in dem rechten Glauben an den im Fleische erschienenen Gottessohn. Also beruht auf unserer Gemeinschaft mit diesem, unserm Herrn, unsere Gemeinschaft mit dem Vater und unter einander (I, 3. 7. II, 23. III, 23. IV, 7 fll.) und deshalb unsere Freude (I, 4), unsere Zuversicht (II, 28), unsere Hoffnung (III, 3), unser Leben (III, 15. V, 13. Vgl. I, 2), unser Sieg über die Welt (II, 15 fll. III, 7 fll. V, 5). Mit V, 6 beginnt der Schluß des Briefes, welcher in seinen beiden Gliedern, V. 6—12 und V. 13—21, den Gedankengang des Schreibens zum vollen Abschluß und so zu sagen zur Ruhe bringt. Wenn nämlich die apostolische Paraklese, deren Summe heißt: Jesus ist der Sohn Gottes (V, 5), darin ihre unzweifelhafte Gewißheit hat, daß sie, wie im Eingange des Briefes (I, 1 fll.) mit großem Nachdruck geltend gemacht war, auf der unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugenschaft des Schreibers beruht, so beruft sich jetzt (V. 6 —

12) der Apostel auf ein anderes, nicht minder sicheres Zeugnis, auf die unmittelbare Heils- und Lebenserfahrung der Leser selbst (V. 11). Zwischen den beiden einander entsprechenden Zeugnissen hängt gleichsam der Brief mit allen seinen Lehren, Mahnungen und Warnungen. Das letzte Zeugnis für die eine, das ganze christliche Heil und Leben tragende, gegen jede Lüge zu schirmende Wahrheit, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist, ein Zeugnis, welches vom Standpuncte der Leser aus nicht weniger gilt, als das erste (I, 1 fll.) vom Standpuncte des Apostels aus, ist ein dreifaches: Waßer, Blut und Geist, d. h. die Taufe, welche die Leser empfangen, die Versöhnung, welche sie erfahren haben, und der heilige Geist, der ihnen mitgetheilt ist (V. 6—8). Dies Zeugnis ist ein Zeugnis Gottes selbst für seinen Sohn (V. 9). Wir haben und empfinden aber nur im Glauben an den Sohn Gottes (V. 10) dies Zeugnis, dessen wesentlicher Gehalt das ewige Leben ist (V. 11), welches ja in Christo durch Waßer, Blut und Geist uns gegeben wird; also: „wer den Sohn hat, der hat das Leben" (V. 12) — Jesus ist der Sohn Gottes. Somit ist das im Anfange (I, 3 fl.) bezeichnete Ziel der apostolischen Paraklese erreicht („ich habe geschrieben" V. 13): auf der Gemeinschaft mit dem Herrn Jesu Christo, dem Sohne Gottes, beruht unsere Gemeinschaft mit dem Vater und unter einander, beruht unsere Freude, weil wir im Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben haben. — Wie aber die beiden Haupttheile des Schreibens damit abgeschloßen wurden, daß der Apostel seine Leser auf die fröhliche Zuversicht am Tage des Gerichtes (II, 28) und auf den Sieg über die Welt (V, 5), kurz auf das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott und Christo hinwies, so legt er auch am Schluße des ganzen Briefes (V. 14 fll.), nachdem er V. 13 die Summe desselben in einem kräftigen Spruche zusammengefaßt hat, den Reichthum des ewigen Lebens, welches wir im Glauben an Christum haben, noch einmal genauer auseinander, und zwar hebt er, wie schon III, 21 fll. geschehn war, unsere Zuversicht der Gebetserhörung hervor (V. 14. 15). Das giebt, wie es am Schluße eines

wirklichen Briefes so natürlich ist, Veranlaßung, eine besondere Sache, die Fürbitte für die sündigenden Brüder unter das rechte sittliche Gesetz zu stellen (V. 16. 17). Nur für solche Brüder kann und darf Fürbitte geschehn, welche nicht zum Tode sündigen, welche also nicht gänzlich aus der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Herrn Jesu und der Gemeinschaft der Brüder unter einander ausgeschieden sind (Vgl. II, 19); denn nur solange sie noch Glieder an dem einen Leibe sind, kann ihnen auch durch den lebendigen Dienst der übrigen Glieder neue, gesunde Lebenskraft von dem Haupte zuströmen. Hat somit der Apostel, überall im Anklange an das vorher Geschriebene, den äußersten Gegensatz von Licht und Finsternis, von Gott und Welt, von Leben und Tod wiederum berührt, so beruhigt er (V. 18—20) auch wieder seine Leser, indem er sie hinweist auf ihre Geburt aus Gott; denn das wißen sie ja, wer aus Gott geboren ist, der sündigt nicht, den tastet der Arge, der in der Welt herrscht, nicht an. Sie erkennen ja, nämlich in Christo, den wahrhaftigen Gott, der auch für sie das ewige Leben ist. So drängt sich denn (V. 21) das warnende Schlußwort hervor: Kindlein, hütet Euch vor den Abgöttern!

§. 3. Darstellungsweise des Briefes.

Soviel geht sogleich aus der eben gegebenen Skizze des Briefes hervor, daß derselbe nichts weniger als eine ordnungs- und zusammenhangslose Schrift ist. In dieser Hinsicht erscheint also die schon erwähnte Vermuthung des Episcopius, daß der Text durch fremde Zusätze und willkührliche Auslaßungen verderbt sei, ebenso grundlos als die Meinung derer, welche wie S. G. Lange (Die Schriften Johannis. 3. Theil. Die drei Briefe Joh. Weim. 1797), Eichhorn (a. a. O. S. 308), Ziegler (a. a. O. S. 264 fll.) u. a. aus der Ordnungslosigkeit des Briefes die Alterschwäche des Verfaßers, der bald einen angeregten Gedanken planlos abbreche, bald in das „ewige Einerlei eines alten Mannes" verfalle, erkennen wollten*).

*) Auch Baur (Tüb. Jahrb. 1848. S. 310) bezeichnet diese Bemer-

In diesen verkehrten Urtheilen liegt jedoch die von vielen ältern und neuern Auslegern ausgesprochene Wahrheit, daß die Darstellungsweise des Briefes ebenso oft aphoristisch als palillogisch erscheine, daß der Verfaßer den Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken bald nur leise andeute, bald aber auch bei gewißen Sätzen verweile und zu denselben gern zurückkehre. Mit Recht findet Lücke in dieser Eigenthümlichkeit der Darstellungsweise die Sprache des Gefühls, den Ausdruck des johanneischen Gemüthes. Die johanneische Art, sagt er, ist mehr die des contemplativen Gemüthes, welches gern von dem Besondern ins Allgemeine, von dem Verschiedenen auf die zum Grunde liegende Einheit, von dem Äußern ins Innere zurückgehend in gewißen Grundanschauungen von dem christlichen Wesen sich befriedigt fühlt. Aus der gemüthlichen — oder, wie E. Reuß (die Johanneische Theologie. Vgl. die (Straßburger) Beiträge zu den theol. Wissensch. Bd. 1. Jen. 1851. S. 6 fll.) trefflich entwickelt, der mystischen — Eigenthümlichkeit des Verfaßers begreift daher Lücke die tiefe Innigkeit und die lebendige Einfalt, womit gewiße Grundgedanken bald fortschreitend entwickelt und angewendet, bald wiederholt und concentrirt werden, die Klarheit leichtfaßlicher und ausgeführter Gedanken, und daneben jene inhaltsreiche Dunkelheit und schwierige Kürze, durch welches alles ebenso wohl der einfache, Erbauung suchende Leser als der gelehrte Schriftforscher befriedigt und gefesselt werde (a. a. O. S. 53).

So treffend uns aber auch diese Bemerkungen Lückes über die johanneische Eigenthümlichkeit im Allgemeinen erscheinen, glauben wir doch, daß es für das lebendige Verständnis unsers Briefes nothwendig ist, noch bestimmter und concreter die charakteristischen Kunstregeln, wenn wir so sagen dürfen,

---

kung als eine nicht unrichtige; aber während die obengenannten Kritiker dem alten Johannes dasjenige zugute halten, was ihnen den Vergleich mit dem Evangelium nicht auszuhalten scheint, und deshalb die Authentie des Briefes immerhin behaupten, findet Baur in dem „weichlichen" ins Unbestimmte zerfließenden, in steten Wiederholungen sich ergehenden, der logischen Energie ermangelnden Tone des Briefes die Spur eines ungeschickten Fälschers.

auf welchen die eigenthümliche Bewegung der johanneischen Gedanken und die besondere Gestaltung dieses apostolischen Schreibens beruht, ins Auge faßen. Wir stützen uns dabei auf die oben versuchte Darstellung des Inhaltes und der Disposition des Briefes.

Wir werden die eigenthümliche Entwickelungs- und Darstellungsweise unseres Briefes mit einem Worte so bezeichnen können, daß hier die Gedanken nicht, wie in den paulinischen Briefen, in einer stetig fortschreitenden, auf ein festes Ziel gleichsam gerades Weges hineilenden dialektischen Bewegung erscheinen, sondern vielmehr um gewiße Hauptsätze wie um Halt- und Mittelpuncte sich bewegen, zusammenschließen und abrunden. Die lebendige Dialektik der johanneischen Gedanken geht, so zu sagen, mehr in eine kreisförmige Bewegung ein. Derselbe Gedanke wird wiederholt von verschiedenen Seiten angeschaut, in verwandte Gedanken umgesetzt und auf diese Weise in neues Licht gestellt, in Satz und Gegensatz entwickelt, wobei der Gegensatz sich gern wieder zum Satze zusammenschließt (I, 6 fl. 8 fl. II, 9 fl. u.s.w.). So rundet die Rede sich ab (II, 5. 26. III, 10. IV, 6), so entstehen kleine Gruppen von Gedanken, die alle um einen Mittelpunct sich drehen, alle auf denselben Hauptgedanken hinsehen, ihm dienen und von derselben Peripherie umschloßen erscheinen. Deshalb ist der Verfaßer seinem Hauptsatze immer gleich nahe und dieser kann immer völlig ungezwungen durchklingen; die fortschreitende Rede biegt sich gleichsam von selbst auf ihren Mittelpunct zurück.

Faßen wir den Brief nach der oben beschriebenen Gliederung deßelben ins Auge! Da ist ein Hauptgedanke, der den ganzen Brief zusammenhält, seinen Inhalt und Zweck bestimmt, nämlich die Gemeinschaft mit Gott dem Vater und unserm Herrn Jesu Christo, worin unsere Freude vollendet wird, oder der rechte Glaube an den im Fleische erschienenen Sohn Gottes, in dem wir die Welt überwinden, in dem wir Zuversicht, in dem wir das ewige Leben haben. Jener den ganzen Brief tragende Gedanke wird aber in zwei großen Gedankenkreisen, den beiden Haupttheilen des Briefes, genauer ausgeführt.

Beide Haupttheile sind nach ihrer ganzen Organisation unter einander wiederum ebenso innig verwandt, als sie zusammen sich um einen und denselben Grundgedanken bewegen. Ist Gott Licht, so beruht unsere selige Gemeinschaft mit ihm darauf, daß wir im Lichte wandeln; ist Gott gerecht, so stellen wir uns dann als Kinder Gottes, die in seiner Liebe, in ihm selber bleiben, dar, wenn wir die Gerechtigkeit thun. Unser Wandel im Lichte aber wie unsere Gerechtigkeit heißt Liebe, gleichwie Gott Liebe ist, gleichwie Christus in der Liebe gewandelt ist, aus Liebe wahrhaftig im Fleische erschienen ist, aus Liebe sich für uns dahingegeben hat. Und wie die Finsternis der Welt, die keine Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, haben kann, den Sohn leugnet und die Liebe verleugnet, so stellt sich auch die Ungerechtigkeit der Kinder der Welt in dem Haße dar, welcher die Brüder tödtet, weil die Liebe zu den Brüdern nicht da sein kann, wo die Liebe Gottes in Christo nicht erkannt und das ewige Leben nicht geschmeckt wird.

In dieser einfachen, nicht mit strenger Dialektik vorwärtsschreitenden, sondern gern verweilenden, auch eine Wiederholung nicht scheuenden, in kleinen Kreisen mit einfältiger Liebe sich beschränkenden Weise der Entwickelung und Darstellung redet das Herz eines Kindes, oder vielmehr das tiefe Gemüth eines Mannes, welcher, in der ganzen reichen Bedeutung des Wortes, als ein Kind in das Reich Gottes eingetreten ist und, weil er selbst darin selig ist, nun auch seine Brüder immer weiter hineinführen möchte, daß sie sich mit ihm freuten. Denn man kann nicht sagen, ob uns aus dem Briefe mehr die kunstlose Naivetät eines kindlichen Gemüthes, oder die ernste Hoheit eines tiefsinnigen Mannes entgegentritt, weil hier in der That beides in der innigsten Verbindung erscheint. In dem Briefe wird die christliche Wahrheit, die ja nicht bloß eine dialektische, sondern wesentlich eine sittliche, durch und durch lebendige ist, mit der ganzen Innigkeit und Sinnigkeit eines reichen, „contemplativen" Gemüthes und in der Unmittelbarkeit der seligen Erfahrung erfaßt. Die Wahrheit ist erlebt. Das was hier „Erkennen, Glauben" heißt, ist ein sittliches Sein

und Besitzen, ist in sich selbst Liebe, Friede, Freude, Zuversicht, ewiges Leben. Die Gemeinschaft mit Gott und Christo und die Gemeinschaft der Christen unter einander im Glauben und in der Liebe ist eine wahrhaft persönliche, durchaus reale, mit dem Theosophen Oetinger zu reden, eine leibhaftige. Dies ist der Grund, weshalb unser Brief einerseits dem einfachsten Leser, wenn nur sein Herz eine Erfahrung von der christlichen Heilswahrheit hat, unmittelbar verständlich, anderseits aber auch dem tiefsten christlichen Denker unergründlich, beiden aber gleich lieb und erquicklich erscheint. Gerade in der Weise, wie der Verfaßer unsers Briefes das christliche Leben, Glauben, Lieben in seinem tiefsten Grunde und in seinem unendlichen Reichthum erfaßt, zeigt sich in ganz besonderer Klarheit, daß die Thorheit Gottes alle Weisheit der Welt zu Schanden macht; denn was in unserm Briefe mit fast spielender Leichtigkeit oder wenigstens mit der völlig kunstlosen Einfalt eines Herzens, das in der wirklichen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn alle Schätze der göttlichen Weisheit besitzt und in der heiligen Sorge der Liebe mittheilt, und was hier mit der siegreichen Zuversicht und der freudigen Gewißheit der unwidersprechlichen Wahrheit über den Quell und das Wesen des christlichen d. h. seligen, ewigen Lebens gesagt ist, das ist unendlich viel mehr, als alle Weisheit der Welt zuhauf jemals erreichen kann, und auch mehr, als selbst die christliche Weisheit je ausdenken und ergründen kann.

Aber so reich und so erhaben der Inhalt des Briefes ist, ebenso milde und traulich schmiegt er sich auch an unser Herz. Das ist die Kraft der heiligen, demüthigen und sanftmüthigen Liebe, welche Johannes von dem gelernt hat, in welchem des Vaters Liebe wahrhaftig erschienen ist (IV, 9 fll.). Jung und alt ruft er als seine Kindlein zu sich, mit sich zum Herrn; seine Brüder, seine Geliebten ermahnt er immer wieder zu der Liebe, die aus Gott ist. Der Brief selbst ist nichts Anderes als eine That dieser heiligen Liebe. Daher der liebliche, lockende Ton der Rede, die freundliche Gestalt, die herzgewinnende Bewegung des Ganzen; denn die Liebe, welche diesen

Brief geschrieben hat, ist nur der aus eines Menschen, nämlich eines Apostels Herzen wiederklingende Ruf der Liebe Gottes, die uns in Christo erschienen ist, um uns zu dem ewigen Quelle der Liebe, der Freude und des Lebens selber zu führen *).

§. 4. Zweck und Veranlaßung des Briefes. Angebliche äußere Verbindung mit dem johanneischen Evangelium.

Der Briefsteller selbst hat den Zweck seines Schreibens mit klaren Worten ausgesprochen. „Dies schreiben wir Euch, sagt er I, 4, damit Eure Freude vollkommen sei"; und am Schluße (V, 13) heißt es noch bestimmter, der Brief sei geschrieben, damit die Leser erkennen sollten, daß sie im Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben haben. Der Zweck unsers Briefes ist also im Wesentlichen derselbe, wie in allen apostolischen Schriften, namentlich ist der Zweck des johanneischen Evangeliums mit fast denselben Worten bezeichnet (Joh. 20, 31). Unser Brief setzt Leser voraus, welche schon im Glauben an den Sohn Gottes stehn, welche also in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne die Freude und das ewige Leben, welches in jener Gemeinschaft ist, schon haben, so daß es nur darauf ankömmt, den Glauben derselben zu befestigen und zu stärken, die Erkenntnis zu fördern, die Liebe anzufachen und so die Freude zu mehren und zu vollenden. Der Grund und Halt des ganzen christlichen Wesens ist aber der wirkliche Christus, der im Fleische erschienene Gottessohn; dieser erscheint daher um so mehr als der concrete Zielpunct

*) In diesem Sinne stimmen wir ganz den schönen Worten Ewalds (a. a. O. S. 177) bei, welcher von der „ungetrübten, himmlischen Ruhe" die in dem Briefe liegt, sagt: „es scheint nicht sowohl alsob nur ein Vater zu seinen geliebten Kindern, sondern als ob ein Verklärter aus der höhern Welt zu Menschen rede. Die Lehre von der ruhig thätigen, alles unermüdet versuchenden, nie sich erschöpfenden himmlischen Liebe hat nirgends in einer Schrift sich selbst so vollkommen bewährt wie in dieser." Man kann sagen, daß die eigenthümliche, liebliche Schönheit des Briefes darauf beruht, daß uns aus demselben überall der wirkliche, lebendige Christus so recht deutlich und freundlich entgegentritt.

des ganzen Briefes, als es gilt, vor der antichristischen, gerade gegen diesen Grundpfeiler der christlichen Wahrheit gerichteten Lüge den Glauben der Leser zu schirmen. Bei Christo, in ihm sollen die Gläubigen erhalten, immer völliger in seine Gemeinschaft durch den Glauben und die Liebe geführt werden; denn wer den Sohn hat, der hat auch den Vater und deshalb das Leben mit aller seiner Freude. Darum erinnert der Apostel so oft und herzlich an das, was seine Leser in dem reinen Glauben an den Sohn Gottes haben (II, 1 fll. 12 fll. 21. 27 fl. III, 14. 24. IV, 4 fll. 15. V, 5. 6 fll.), deshalb läuft alle Warnung darauf hinaus, sich vor der Welt, insbesondere vor der antichristischen Lüge zu hüten (II, 15 fll. III, 5 fll. IV, 1 fll. V, 1. 12. 20 fl.). Denn wie der Christen Glaube, Liebe, Erkenntnis, Licht, Gerechtigkeit, Zuversicht, Freude und Leben in Christo wurzelt, so beruht auch der Welt Finsternis, Lüge, Haß, Ungerechtigkeit, Furcht und Tod darin, daß sie den wirklichen Jesus Christus, den im Fleische erschienenen Sohn Gottes nicht glaubt und nicht hat. So fühlt man es an der ganzen Haltung des Schreibens, welches von vorn herein auf die leibhaftige Offenbarung des Sohnes Gottes, als des persönlichen Trägers des ewigen Lebens, sich gründet, an dem überall um diesen wirklichen, im Fleische erschienenen Jesus Christus gedrängten Lehrgehalte, an der immer wiederkehrenden, mit der Verheißung des ewigen Lebens verbundenen Mahnung zum treuen, liebevollen Glauben an diesen Christus, und an der so häufig hervorbrechenden Warnung vor der Lüge derer, welche, indem sie den wirklichen Christus leugnen, sich selbst vom Vater und dem Sohne scheiden und um das ewige Leben betrügen, man fühlt es dem allen an, daß der Apostel die besondere Veranlaßung zu seinem Schreiben eben in dem Auftreten jener den Glauben, die Freude, das Leben seiner Kindlein gefährdenden antichristischen Lüge gefunden hat. Mit welchem historischen Namen auch jene Irrlehre zu bezeichnen sein mag, hier genügt es, darauf hinzuweisen, wie gerade deshalb der ganze Brief sich um den wirklichen Christus dreht, welchen der Apostel gesehn und betastet hat,

welcher für das Leben der Welt gestorben ist, und welcher das ewige Leben allen giebt, die im Glauben und in der Liebe mit ihm und dem Vater Gemeinschaft haben, weil dieser Christus den Lesern geraubt werden sollte.

Um den Zweck des Briefes zu verstehn brauchen wir also nicht über ihn selbst hinauszublicken und, wie einige Gelehrte gethan haben, irgendeine äußere Verbindung desselben mit dem Evangelium des Johannes zu statuiren. Abgesehn nämlich von der ganz wunderlichen Vermuthung M. Lilienthals (Select. hist. et litt. cont. obs. IV. bei Lücke, S. 41), daß unser Brief ursprünglich ein Begleitschreiben aller vier Evangelien gewesen sei, haben sowohl Heidegger, Berger und Storr (vgl. Baumgarten-Crusius), welche den brieflichen Charakter des Schreibens leugneten, als auch solche Gelehrte, welche die briefliche Art anerkannten, wie J. Chr. W. Augusti (die katholischen Briefe. Thl. 2. Lemgo 1808. S. 184 fll.) und J. L. Hug (Einl. in die Schriften des N. T. Thl. 2. Tüb. 1808. S. 172 fll. Vgl. auch J. H. A. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der evangel. Gesch. Frankf. 1842. S. 1010, und gegen ihn F. Bleek, Beiträge zur Einl. und Ausleg. d. heil. Schrift. Bd 1. Beitr. zur Evangelien-Kritik. Berl. 1846 S. 80), einen gewißen äußeren Zusammenhang zwischen unserm Briefe und dem johanneischen Evangelium angenommen. Jene nennen den Brief den „zweiten, theologisch-moralischen" Theil, welcher dem „ersten, historischen Theile der ganzen Abhandlung" entspreche und denselben practisch ergänze; diese haben ähnlich geurtheilt. So nennt Hug unsern Brief „eine Dedication, ein Zueignungs- und Begleitungsschreiben" des Evangeliums. Er meint, was im Eingange (I, 1 fll.) als Inhalt der apostolischen Verkündigung bezeichnet werde, sei nicht sowohl in unserm Briefe, als vielmehr in dem Evangelium enthalten; die so angedeutete Verbindung beider Schriften sei ferner dadurch indicirt, daß der Brief so oft von dem rede, was den Lesern schon geschrieben worden sei (ἔγραψα. II, 14. 21. 26). Wer fängt denn einen Brief zu schreiben an, meint Hug, und sagt nach den ersten Zeilen: „ich habe Euch geschrieben"? Der Briefsteller

rede aber wirklich von einem schon fertigen Aufsatze, von dem beifolgenden Evangelium. In demselben Sinne hat Augusti unsern Brief „ein Begleitungsschreiben, eine Beilage des Evangeliums, die nicht bloß ein Prolegomenon, sondern auch eine Anakephaleose desselben sei", genannt. Mit Unrecht, denn es fehlt in dem Briefe jede ausdrückliche Beziehung auf das Evangelium, welche auf das angebliche Verhältnis beider Schriften hindeutete; das mehrmalige ἔγραψα hat innerhalb des Briefes und in der Rücksicht auf die Leser, welche mit dem vollendeten Briefe in Händen vorgestellt werden, seine volle Erklärung und der I, 1 fll. bezeichnete Grund und Inhalt aller apostolischen Predigt ist der Mittelpunct auch unseres Briefes, welcher in jeder Hinsicht völlig selbständig und in sich abgeschloßen dasteht. Das richtige Moment in der Annahme einer äußern Verbindung zwischen unserm Briefe und dem Evangelium des Johannes beruht auf der innern Verwandtschaft der beiden Schriften; denn man muß von denselben urtheilen, was Hieronymus in Beziehung auf den zweiten und dritten Brief des Johannes sagt, daß sie wie Kinder eines Vaters einander ähnlich sehn.

§. 5. Der Ursprung des Briefes.

Bislang haben wir unsern Brief in der Voraussetzung, daß derselbe von dem Apostel Johannes geschrieben worden sei, betrachtet, indem wir zugleich voraussetzten, daß auch das vierte Evangelium von dem Apostel geschrieben sei, welchen die gesammte christliche Kirche als Verfaßer desselben nennt. Beide Schriften stehen und fallen mit einander; denn wenn wir auch jede äußere Verbindung des Briefes mit dem Evangelio leugnen mußten, so betrachten wir doch die Anerkennung der engsten innern Zusammengehörigkeit der beiden Schriften als die Grundbedingung jeder weitern kritischen Untersuchung derselben. Man mag darüber streiten, ob der Brief oder das Evangelium für das ältere Werk zu halten sei, und ob beide Schriften von dem Apostel Johannes oder von einem andern Verfaßer herrühren, aber daß unser Brief von einer andern Hand geschrieben worden sei, als das vierte Evangelium, hätte bil-

ligerweise nicht behauptet werden sollen. Man kann auch an diesem Puncte den Fortschritt der negativen Kritik wahrnehmen. Die ältern Kritiker, welche die johanneische Authentie unsers Briefes bestritten, setzten entweder ausdrücklich voraus, daß der Brief von dem Verfaßer des vierten Evangeliums geschrieben sei — so Bretschneider, der angesehenste Wortführer der ältern Kritik, welcher z. B. argumentirte, das vierte Evangelium könne nicht von dem Apostel Johannes herstammen, weil ja der Verfaßer selbst in dem zweiten und dem dritten Briefe sich einen Presbyter nenne, und H. E. G. Paulus (Die drey Lehrbriefe von Johannes. Wortgetreu mit erläuternden Zwischensätzen übersetzt und nach philologisch-notiologischer Methode erklärt. Mit exegetisch-kirchenhistorischen Nachweisungen über eine sittenverderbliche, magisch-parthische Gnosis, gegen welche die Briefe warnen. Heidelb. 1829) — oder, wenn sie wirklich, wie S. G. Lange und Cludius, einen Zweifel hegten, ob beide Schriften von derselben Hand verfaßt seien, so blieb ihnen doch der entgegengesetzte Augenschein so einleuchtend, daß sie die vermeintlichen Incongruenzen lieber auf die Rechnung eines spätern Überarbeiters setzten (Cludius) oder aus der Altersschwäche des Johannes erklärten, also doch die johanneische Authentie des Evangeliums wie des Briefes festhielten (Lange). Der Einzige, welcher nicht allein das Evangelium dem Johannes absprach, und überhaupt die Unächtheit der meisten Schriften des neuen Testamentes verkündigte, sondern auch unsern Brief einem von dem Evangelisten verschiedenen Verfaßer zuschrieb, war G. K. Horst (Läßt sich die Echtheit des Johann. Evang. aus hinlängl. Gründen bezweifeln, und welches ist der wahrscheinl. Ursprung dieser Schrift? Vgl. Museum für Religionswissenschaft von Henke. Bd. I. 1. Magdeb. 1803. S. 66. 87); dieser hat aber seine nur beiläufige Bemerkung mit keinem Grunde gestützt. Auch die „neueste Kritik", d. h. die von F. Chr. Baur in Tübingen und seinen Schülern geübte, hat sich anfangs zu der Ansicht bekannt, daß unser Brief von dem Verfaßer des vierten Evangeliums geschrieben sei. K. R. Köstlin (Der Lehrbegriff

des Evangeliums und der Briefe Johannis. Berl. 1843. S. 1 fll. 26 fll.) hat dies sorgfältig zu erweisen gesucht, ohne sich über die Authentie der johanneischen Schriften bestimmt auszusprechen. W. Georgii (Über die eschatologischen Vorstellungen der neutestamentl. Schriftsteller. Theolog. Jahrb. Tüb. 1845. S. 9) setzte, indem er die Unächtheit des Evangeliums und der Briefe des Johannes aussprach, die Abfaßung aller dieser Schriften von einem und demselben Schriftsteller voraus. Aber schon E. Zeller, welcher noch in seinen Beiträgen zur Einleitung in die Apokalypse (Theol. Jahrb. 1842. S. 656 fl. 706) wenigstens der Apokalypse gegenüber die „übrigen johanneischen Schriften" zusammengefaßt hatte, deutete in seiner Recension des Köstlinschen Werkes (Theol. Jahrb. 1845. S. 78) und in einer Abhandlung, in welcher er die äußern Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums (Ebendas. 1845. S. 588) untersuchte, darauf hin, daß der erste johanneische Brief einen andern Verfaßer haben könne, als das vierte Evangelium. Dieselbe Vermuthung finden wir bei K. Planck (Judenthum und Urchristenthum. Theol. Jahrb. 1847. S. 468 fl. 473). Je zuversichtlicher aber die Zweifel an der Authentie des johanneischen Evangeliums wurden, und je mehr man anfing, unsern ersten Brief, auch mit Herbeiziehung des zweiten und dritten, einer besondern Kritik zu unterwerfen, nicht mehr nur gelegentlich bei der Ventilirung der „johanneischen Frage" zu berühren — wie z. B. F. C. A. Schwegler in seinen Werken über den Montanismus (Tüb. 1841) und über das nachapostolische Zeitalter (Tüb. 1846) die Briefe, zumal den wichtigsten ersten Brief, kaum (a. a. O. II, 349) erwähnt hatte — um so mehr entwickelte sich an der Streitfrage, ob der erste Brief oder das Evangelium Johannis früher geschrieben worden sei, jene Vermuthung, daß die beiden Schriften verschiedene Verfaßer haben möchten, zu einer entschiedenen Behauptung. Baur zuerst widmete den johanneischen Briefen eine besondere Abhandlung (Tüb. Jahrb. 1848. S. 293), in welcher er seine schon früher angedeutete Meinung, daß unser erster Brief nicht nur später als das vierte

Evangelium, sondern auch von einem andern Verfaßer geschrieben worden sei, erweisen wollte. Dagegen suchte A. Hilgenfeld (das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle 1849. S. 322 fll.) zu beweisen, daß umgekehrt von dem vierten Evangelium der erste Brief des Johannes vorausgesetzt werde, indem auch er sich zu dem für die neuere Kritik jetzt feststehenden zwiefachen Resultate bekannte, daß beide Schriften unächt, und daß sie von verschiedenen Verfaßern geschrieben seien.

Bevor wir aber genauer auf die Untersuchung über den Ursprung unsers Briefes und das innere Verhältnis desselben zu dem johanneischen Evangelium eingehn, müßen wir einige allgemeinere Bemerkungen über die wesentliche Verschiedenheit der älteren und neueren Angriffe auf die Authentie des Briefes machen. Man muß, sowohl was die „johanneische Frage" überhaupt, als auch was unsern Brief insbesondere betrifft, zwei Perioden der Kritik unterscheiden. Die erste Periode, in welche Horst, Cludius und S. G. Lange gehören, hat ihren Gipfelpunct und ihren Schluß in Bretschneider. Es ist die Periode der atomistischen, auf dem dürren Boden des Rationalismus erwachsenen Kritik, der Kritik, welche wohl „Staub aufwirbeln" konnte, dann aber wie Schwegler (die neueste Johanneische Literatur. Theol. Jahrb. 1842. S. 141) sagt, „spurlos verschwand", nicht sowohl, mit Schnitzer (Über den gegenwärtigen Stand der Einl. ins N. T. Ebendas. S. 452) zu reden, weil es den „Knappen der Apologetik" gelang, die Probabilia aus dem Felde zu schlagen, und Bretschneider selbst den Rückzug öffentlich antrat, sondern vielmehr weil der Standpunct der Probabilia „durch den Fortschritt der Kritik antiquirt" ist. Die „neueste Kritik" nämlich, die „wahrhaft oder rein historische", durch kein „apologetisches" Interesse gebundene, aber doch „positive Kritik, welche die jedesmalige Erscheinung an bestimmte Momente der Entwickelungsgeschichte des Urchristenthums anknüpft", mit ihrem „kritisch-speculativen Standpuncte", wie er der „neuern kritischen Theologie", der „neuesten Speculation" entspricht — vgl. in den Theol.

Jahrb. die zum Theil als Programmen der Tübinger Schule anzusehenden Abhandlungen von Schnitzer (1842. S. 425 fl. 430), Zeller (Einige Fragen in Betreff der neutestamentl. Christologie. 1842. S. 51. Vgl. das. S. 360. 362. Über historische Kritik und ihre Anwendung auf die christl. Religionsurkunden. 1846. S. 314. 321), Planck (1847. S. 258), Baur (1848. S. 293) u. s. w. — diese Kritik rühmt sich mit Recht, über den Standpunct der rationalistischen Skeptik hinaus zu sein, sowenig wir ihr auch in ihren Resultaten beistimmen oder ihr das Recht einräumen können, die „gläubige", und von der Voraussetzung des christlichen Offenbarungsglaubens aus an der Authentie der apostolischen Schriften festhaltende Kritik dieses Namens für unwürdig zu erklären und als „Apologetik" geringzuschätzen (vgl. Schnitzer a. a. O. 1842. S. 451. G. Volckmar das. 1846. S. 365 u. s. w.). Jedenfalls hat diese Art der Kritik, welche wir in die zweite, gegenwärtig noch nicht abgeschloßene Periode setzen, eine viel tiefer greifende Bedeutung für die theologische Wißenschaft und das kirchliche Leben, als man jetzt wenigstens jenen ersten rationalistischen Versuchen beimeßen wird. Eine gewiße mittlere Stellung nimmt Paulus ein, welcher aber im Grunde nur als ein vereinzelter Nachzügler jener rationalistischen Kritiker erscheint. Paulus kam mit seiner Kritik im vollsten Sinne des Wortes zu spät und ist deshalb alsbald vergeßen, so sehr, daß ein Gelehrter wie Schwegler (Recension von E. C. J. Lützelberger, die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipz. 1840. Theol. Jahrb. 1842. S. 293 fll. 300) nicht einmal zu beachten scheint, daß Lützelberger ein gut Theil seiner wohlfeilen Weisheit von Paulus entlehnt hat.

Der Unterschied zwischen der ältern und der neuern Kritik spricht sich allerdings in der ganzen Art und Weise des kritischen Verfahrens und in den angewandten Beweismitteln deutlich genug aus, der wesentliche Grund des Unterschiedes liegt aber in der Verschiedenheit des Offenbarungsbegriffs, noch tiefer, des Gottesbegriffs. Dort ist die rationalistische Anschau-

ungsweise, hier die der modernen, auf Hegel gegründeten Speculation. Dort bringt man es, wenn die Sache mit der gegenwärtigen Kritik verglichen wird, eigentlich nicht weiter, als bis zu kritischen oder vielmehr skeptischen Häkeleien; hier erscheinen die kritischen Angriffe in einer geschloßenen Phalanx, in der Waffen aus allen Kammern der ächten und der falschen Wißenschaft glänzen. Dort gilt der Glaube an einen persönlichen, überweltlichen Gott als unbedingte Voraussetzung jeder Beurtheilung der heiligen Schrift; in einem gewißen Sinne war man sogar zu der Annahme geneigt, daß dieser Gott seine Wahrheit und seinen Willen dem vernünftigen Menschen geoffenbart habe, man wollte nur die Offenbarung als eine völlig vernunftgemäße, weil ja die Vernunft an sich eine gottgemäße sei, auffaßen und von dem Offenbarungsbegriff die Vorstellung des Unmittelbaren, Übernatürlichen, Wunderbaren möglichst entfernen, weshalb es freilich ganz folgerichtig war, daß man die Vorstellung von der vernunftgemäßen Offenbarung so verflüchtigte, daß in der That die „moralische" Wahrheit der Schrift nur als ein natürliches Product der heiligen Menschenvernunft, nicht aber als eine wirkliche und eigentliche, d. h. übernatürliche Offenbarung Gottes erschien; hier aber, in der neuen Kritik, kann von der Offenbarung eines lebendigen, persönlichen Gottes an den Menschen, als sein Geschöpf, nicht die Rede sein, weil die eigenthümliche Bedeutung des Christenthums in der Anerkennung gefunden wird, daß „das wahrhaft Andere Gottes der Mensch" selbst sei (vgl. Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit. Thl. I. Tüb. 1841. S. 77 in Zellers Recension. Theol. Jahrb. 1842. S. 366.), oder, wie D. F. Strauß (Das Leben Jesu. Bd. 2. Tüb. 1836. S. 730. 735) etwas platter sagt, daß „Gott und Mensch an sich Eins" seien, daß „die Menschheit die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist" sei. Der consequente Rationalismus kömmt also in der „Auflösung der Lehre von der Inspiration der Schrift" (Strauß, die christl. Glaubenslehre. Bd. I. Tüb. 1840. S. 156)

mit der „neuesten Speculation" überein; aber jener muß folgerichtig deshalb die Offenbarung der Schrift leugnen, weil er seinen Gott in eine so abstracte Ferne von dem Menschen stellt, daß die göttliche Offenbarung diesen nicht erreichen kann; die neueste Speculation dagegen, welche den christlichen Theismus in einen offenen Anthropotheismus umsetzt, kann von einer Offenbarung Gottes an den Menschen nicht wohl reden, weil in dem Menschen Gott sich selber denkt. Blicken wir so von der theologischen auch auf die anthropologische Seite des consequent rationalistischen und des neuspeculativen Offenbarungsbegriffs, so zeigt sich die Ähnlichkeit, daß nach beiden Anschauungsweisen der Mensch die göttliche Offenbarung gar nicht bedarf: der „vernünftige" Mensch nicht, weil er kraft seiner Vernunft doch schon weiß, was Gott ihm sagen könnte, der „speculative" Mensch nicht, weil er selbst Gott ist.

Von dieser Voraussetzung aus ergeben sich für die neueste Kritik folgende Grundsätze. Von einer Inspiration der biblischen Schriftsteller kann ebenso wenig die Rede sein, als die ungeschichtliche und unkritische, nur einem theologischen Vorurtheil dienstbare Meinung statthaft ist, daß man über die Lehren Christi und der Apostel nicht hinauskommen könne. Das Christenthum ist nicht „fertig vom Himmel gekommen" (Zeller, a. a. O. 1842. S. 101. Vgl. Zeller, die Annahme einer Perfectibilität des Christenthumes. Ebendas. S. 1 fll.); der Geist ist nicht das „Privilegium bestimmter Personen" (Schnitzer, a. a. O. 1842. S. 443); kein „Wunder" (Zeller, a. a. O. 1846. S. 298) soll die Entstehung des Christenthums und seiner Urkunden erklären, sondern aus dem „natürlichen Bewußtsein des Menschen", aus dem „innersten Wesen des Geistes", d. h. ächt „geschichtlich" soll nicht nur die Entwickelung, sondern auch die Entstehung des christlichen Glaubens begriffen werden (Zeller, die Theologie der Gegenwart und die theol. Jahrbücher. Das. 1846. S. 4. Vgl. S. 298. 1842. S. 362). Somit gehört die Lehre des neuen Testaments wesentlich in die Dogmengeschichte; die Entstehung des Christenthums ist „ein nach den allgemeinen Gesetzen geschichtlicher

Entwickelung sich verlaufender Proceß" (Zeller, a. a. O. 1842. S. 368. Vgl. Schnitzer, a. a. O. 1842. S. 425 fll. 442). „Der heilige Geist aber, der wirklich die Evangelien eingegeben hat, ist die Phantasie des christlichen Geistes" (Volckmar, a. a. O. 1846. S. 383); das Evangelium ist also „die erste und eigentliche Legende, die Urlegende", ähnlich der Legende von dem heiligen Rocke zu Trier (das. S. 378). Strauß hat dies bekanntlich anschaulich gemacht. Freilich, solange die neutestamentlichen Schriften, zumal die Evangelien, als Werke der Apostel oder auch nur als solche Schriften gelten konnten, welche historische Zeugnisse aus der apostolischen Zeit enthielten, ja so lange nur ein Evangelium für ächt anzusehn war, mußte der Boden unter den Füßen der speculativen Kritiker schwanken. Es war deshalb ganz natürlich, daß Strauß, da er meinte, die abgethanen Synoptiker würden keine Schwierigkeit mehr machen, ein Werk prophezeite, welches auch dem vierten Evangelium seine Stelle anweisen werde (Glaubenslehre. Bd. I. S. 196), und daß auch wirklich von Baur selbst und seinen Schülern nicht ein Werk nur, sondern eine ganze Reihe von Schriften erschien, welche die geschichtliche Stellung des Evangeliums und der Briefe des Johannes tief im zweiten Jahrhundert nachweisen sollten. Man arbeitete jetzt einander in die Hände, um ein solches Bild von der urchristlichen Zeit herstellen zu können, welches mit den speculativen Voraussetzungen des angenommenen Systems übereinstimmte. Man suchte — was nie hätte verkannt werden sollen — ein wirklich geschichtliches Bild, man wollte den Zusammenhang und die treibenden Mächte der Entwickelung in der apostolischen und nachapostolischen Zeit verstehn — was nicht nur dem atomistischen Rationalismus, sondern auch demjenigen Supranaturalismus, welcher auf einem magischen Offenbarungsbegriffe ruht, gegenüber sein gutes Recht hat — aber man gewann ein Phantasiegemälde, weil es darauf ankam zu beweisen, daß die Geschichte den Verlauf wirklich genommen habe, welchen sie den speculativen Voraussetzungen zufolge hätte nehmen müßen. Weil der göttliche Factor in der Geschichte überhaupt,

in der Entstehung und Entwickelung des christlichen Glaubens und in der Abfaßung der neutestamentlichen Schriften insbesondere untergeschlagen wurde, weil der menschliche Geist sich schlechthin selbstherrlich entwickelt haben sollte, und weil diese Entwickelung eben die des göttlichen Geistes selbst sein sollte und insofern immer vorwärts gehen mußte, deshalb konnten z. B. die johanneischen Schriften (Evangelium und Briefe) nicht schon in der apostolischen Zeit verfaßt sein, weil sie eine Lehrentwickelung vorauszusetzen schienen, die man erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu finden meinte. Nur als „verklärter Montanismus" ist z. B. die johanneische Trinitätslehre zu begreifen. Hat schon der Apostel Johannes die Anschauungsweise gehabt, welche in dem ihm zugeschriebenen Evangelium und den Briefen vorliegt, so zeigt das ganze zweite Jahrhundert einen völlig unbegreiflichen Rückschritt. Wozu denn die Kämpfe, woher denn die Irrungen, wenn schon in den apostolischen Schriften alles fertig war? Vgl. Schwegler, Montanismus. S. 1 fll. 183. Nachapostol. Zeitalter. Bd. I. Einl. Zeller a. a. O. 1846. S. 296. 298 fl. 320. Planck a. a. O. 1847. S. 258. u. a. m. Die „kritisch-speculativen Theologen" haben es den schriftgläubigen Theologen häufig zum Vorwurf gemacht (vgl. z. B. Schwegler, Montanismus. S. 1 fl.), daß sie bei ihrer theologischen Kritik oder vielmehr Apologetik der neutestamentlichen Schriften von der falschen, unhistorischen Voraussetzung ausgingen, als ob das christliche Dogma seinem wesentlichen Gehalte nach schon in den apostolischen Schriften gegeben sei und die weitere Entwickelung desselben in der Kirche den „Fortschritt einer geraden Linie bezeichne, zu deren beiden Seiten der dogmatische Irrthum sich fortbewege". Dies müßen die offenbarungsgläubigen Theologen insofern nicht allein zugeben, sondern sogar ausdrücklich behaupten, als sie erstlich das Christenthum an sich für imperfectibel, für die absolute Religion, und die Offenbarung desselben im N. T. für vollkommen hinreichend und für unbedingt normativ halten, also zweitens jeden Widerspruch gegen die Schriftlehre, welcher in der historischen

Entwickelung des Dogmas sich zeigt, nur als einen wirklichen Rückschritt und ein zu überwindendes Moment ansehn können; jenen vermeintlichen Vorwurf aber dürfen die Theologen den speculativen Kritikern mit Recht zurückgeben. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiderseitigen Ansichten ist freilich dieser, daß nach der Meinung der offenbarungsgläubigen Theologen das in den apostolischen Schriften auf schlechthin musterhafte Weise wirklich niedergelegte Dogma in der gesammten folgenden Entwickelung verarbeitet, erläutert, gegen Mißdeutungen geschützt, wißenschaftlich formulirt, kurz von der Kirche, der es gegeben ist, hingenommen und angeeignet wird, während nach der Vorstellung der kritisch-speculativen Historiker das Dogma selbst im Laufe der Zeit producirt wird, so daß die neutestamentlichen Schriftsteller, selbst wenn der eine oder der andere gleich einem „Heros" mit „divinatorischem Geiste" (Schwegler a. a. O.) über seiner Zeit stehn sollte, doch wesentlich jeder seine eigenthümliche Stelle in der Entwickelung der apostolischen und der nachapostolischen Zeit, bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab, einnimmt; denn die Geschichte kann ja keine unbegreiflichen Rückschritte machen, sondern — wir werden die Worte gebrauchen dürfen — sie schreitet in einer geraden Linie fort, so daß die Speculation, welche die geschichtlichen Potenzen ganz wohl begreift, nun auch beweisen kann, weshalb die geschichtliche Entwickelung so habe sein müßen, wie sie gewesen ist, wie z. B. Zeller (a. a. O. 1842. S. 372) den von Baur gegebenen Nachweis lobend anerkennt, daß die Niederlage des Arius in den Streitigkeiten über die Homousie des Sohnes deshalb eine geschichtliche Nothwendigkeit gewesen sei, weil „die Frage, um die es sich eigentlich handelte, nicht die Einheit dieses einzelnen Subjectes mit Gott, sondern die Einheit des Menschen mit Gott im Allgemeinen" war.

Dies ist der Standpunct der neuesten Kritik. Ob derselbe, wie er ist, sein gutes Recht hat (Zeller a. a. O. 1846. S. 321), haben wir hier gar nicht zu untersuchen; anerkennen aber, wenigstens in gewißem Sinne, müßen wir, was Zeller

sagt: „daß die materiellen Ergebnisse der neuesten Kritik nur von solchen mit Grund bestritten werden können, welche sich selbst auf jenem Standpuncte befinden“. Wir erkennen aber auch weiter an, daß von ihrem eignen Standpuncte aus kein siegreicher Angriff auf die wesentlichen Ergebnisse der neuesten Kritik möglich ist, wie z. B. Plancks Polemik gegen Schwegler (Theol. Jahrb. 1847. S. 258 fll.) auf das augenscheinlichste beweist. So lange die neueste Kritik auf ihrem Standpuncte bleibt, d. h. so lange sie an ihrem Gottesbegriff, an ihrem Offenbarungs- und Geschichtsbegriff festhält, so lange wird keinerlei bloße Kritik sie aus dem Felde schlagen können. Einzelne Argumentationen können widerlegt, einzelne Resultate können umgeworfen werden, aber die wesentlichen Ergebnisse müßen feststehn. Wenn es z. B. grundsätzlich für eine geschichtliche Unmöglichkeit gilt, daß Johannes etwas gewußt habe, was andere Leute erst 80 oder 100 später erkannt haben sollen, so müßte die neueste Kritik die Authentie des vierten Evangeliums leugnen, wenn auch die beglaubigte Handschrift des Apostels selbst producirt würde. Das Wunder der Inspiration, welches allein jene Erscheinung erklären könnte, dürfte um keinen Preis anerkannt werden. Deshalb zeigen diejenigen der neuesten Kritiker, welche die ihnen entgegenarbeitende Kritik als Apologetik bezeichnen, den richtigen Standpunct, von wo aus sie angegriffen werden müßen: es ist der Standpunct der Apologetik, welche das Christenthum als absolute Religion und zwar als geoffenbarte, nicht einfach naturwüchsige Religion zu erweisen hat. Es kann nur zu einem unfruchtbaren Streiten und kann sehr leicht zu einem ungerechten gegenseitigen Beschuldigen kommen, wenn man nicht von beiden Seiten sich völlig klar ist über die durchaus verschiedenen Standpuncte, von welchen aus man die neutestamentlichen Urkunden beurtheilt, auf welchen aber auch nothwendig die beiderseitigen kritischen Argumente und Operationen eine durchaus verschiedene Bedeutung haben. Eine wirkliche Verständigung ist ja nur auf einer gewißen gemeinsamen Grundlage möglich.

So ergiebt sich die Stellung, welche die vorliegende Arbeit der neuesten Kritik gegenüber einnimmt. Niemand wird hier die eben angedeutete apologetische Substruction der Kritik erwarten. Es kann nur der Versuch gemacht werden, die einzelnen Argumente, welche die neuesten Kritiker gegen die Authentie des johanneischen Briefes vorgebracht haben, zu entkräften. Durch diese von der Voraussetzung der Inspiration des Briefstellers getragene Erörterung werden die Gelehrten, welche auf dem Standpuncte der speculativen Kritik stehn, sich nicht geschlagen finden können; nur „gläubige" Theologen werden von Seiten der gläubigen Kritik bestätigt finden können, was sich ihnen durch das unzweideutige Zeugnis des in dem johanneischen Briefe redenden heiligen Geistes lebendig bewährt hat — dem apologetischen „Zirkel" (Strauß, Glaubenslehre I. S. 157) zufolge, vor welchem unser Brief selbst (V, 6—13) sich nicht scheut, und welcher auch etwas mehr ist, als ein handgreiflicher Verstoß gegen die einfachste Logik, weil das „sogenannte Zeugnis des Geistes" in der That etwas Anderes ist, als „das Bewußtsein des Subjects über das, was es beim Gebrauch der biblischen Schriften empfunden, gedacht, gewollt, überhaupt innerlich erfahren hat" (Zeller a. a. O. 1846. S. 297. Vgl. Strauß a. a. O. S. 134 fl. 156 fll.). Das Zeugnis des Geistes ist eine That Gottes, welche dem Menschen nichts Geringeres als ewiges Leben giebt (1 Joh. V, 11.); und weil diese That Gottes durch das Mittel des geschriebenen Wortes ausgeführt wird, deshalb schließen wir, daß dies Wort der apostolischen Schrift ein göttliches Wort sei. In dieser Überzeugung verweisen wir die speculativen Kritiker nicht sowohl auf die kritischen Untersuchungen in der Einleitung des vorliegenden Werkes, als vielmehr an die Auslegung des johanneischen Schreibens selbst; denn wenn unsere Auslegung die Macht der apostolischen Worte nicht hindert, sondern dazu dienen sollte, das Verständnis derselben zu erleichtern und so ihnen Eingang zu verschaffen, so muß jede wirklich angenommene Wahrheit eine Stütze der kritisch-speculativen Voraussetzung umwerfen, zugleich aber in apo-

logetischer Wirksamkeit für den Standpunct der offenbarungs-gläubigen Theologie Raum machen.

Ebenso bestimmt wie in der zum Grunde liegenden theologischen Anschauungsweise unterscheidet sich die ältere Kritik von der neuern in der Faßung der eigentlichen Aufgabe und in den kritischen Operationen. Im Wesentlichen begnügt sich die ältere Kritik mit der Negation; dagegen will die neuere durchaus „positiv" sein und den wahren Ursprung der den Aposteln abgesprochenen Bücher geschichtlich nachweisen. Über die wahrscheinliche Entstehung unsers johanneischen Briefes wagen S. G. Lange und Cludius um so weniger eine Vermuthung auszusprechen, als sie schließlich trotz aller Zweifelsgründe doch an der Authentie des Schreibens festhalten. Indessen liegt es in der Natur der Sache, daß je entschiedener die Negation lautete, um so nothwendiger die Aufgabe wurde, durch eine positive Vermuthung das negative Urtheil zu ergänzen und zu bestätigen. Schon Horst (a. a. O. S. 95 fl.), der keckste Zweifler aus der ältern Zeit, sprach dies aus. Er meinte, daß das johanneische Evangelium um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien entstanden sei; über unsern Brief hat er nicht ausdrücklich geurtheilt. Bretschneider (a. a. O. S. 115 fll.) wollte die Abfaßung des johanneischen Evangeliums und ohne Zweifel auch der Briefe, die ja nach seiner Voraussetzung von dem Evangelisten herrühren, damit erklären, daß er sagte, die johanneischen Schriften seien apologetisch-polemische Zeugnisse wider die Angriffe der Juden, etwa in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts niedergeschrieben. Paulus verstand unsern Brief, wie das Evangelium, aus der Polemik gegen eine dualistische Gnosis, die in Parthien zu Hause gewesen sein sollte. — Die positive Seite der ältern, rationalistischen Kritik ist ebenso atomistisch, wie die negative. Man faßt einen einzelnen Punct ins Auge und sucht von hier aus die dem Apostel abgesprochene Schrift an irgendeiner Stelle in der Geschichte der nachapostolischen Zeit einzuschieben; aber der Gesammtzusammenhang der christlichen Urgeschichte wird durchaus in der hergebrachten Weise angeschaut. Ganz anders

dagegen steht die Sache für die neueste Kritik. Die ganze Entwickelung der christlichen Kirche bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts hin erscheint in ein deutliches, zusammenhängendes, einstimmiges Bild zusammengefaßt. Die ganze Geschichtsmasse ist so zu sagen in eine neue Form umgegoßen. Man meint, die einzelnen Factoren der christlichen Urgeschichte nachrechnen und das geschichtliche Facit demonstriren zu können. Da erscheint namentlich der Gegensatz des Judaismus und des Paulinismus als „der archimedische Punct für die älteste Kirchen- und Dogmengeschichte“ (Zeller a. a. O. 1842. S. 377). „Der Gegensatz jener beiden Denkweisen, ihr Kampf, ihre stufenweise Vermittlung, ihre endliche Ausgleichung und Durchdringung in der katholischen Kirche und ihrem Dogma“ (Zeller a. a. O. 1846. S. 314. Vgl. Planck a. a. O. 1847. S. 258 u. v. a.), — das ist der Schlüßel zu dem Verständnis der Geschichte der ältesten Kirche. In dieser Entwickelung wird jeder neutestamentlichen Schrift, jenachdem sie diesem oder jenem Stadium anzugehören scheint, ihre Stelle angewiesen. So ergiebt sich ein weiterer durchgreifender Unterschied zwischen der ältern und der neuern Kritik. Alle oben genannten ältern Kritiker setzen bei ihren Untersuchungen über die johanneischen Schriften voraus, daß die Apokalypse nicht ein Werk des Johannes sei; Cludius z. B. meint (a. a. O. S. 318), daß der Apokalyptiker „schon das ganze jetzige N. T. gekannt und benutzt habe“. Dagegen wird von den Vertretern der neuesten Kritik mit der größten Entschiedenheit die Authentie der Apokalypse verfochten, weil dieselbe nicht nur die vollste Beglaubigung durch die historischen Zeugen habe, sondern auch nach ihrem gänzlich jüdischen Standpuncte nothwendig in die frühste Zeit der Kirche gehöre. Ferner, wenn S. G. Lange bei seinen Zweifeln an der Authentie des ersten johanneischen Briefes davon ausging, daß das vierte Evangelium wirklich von dem Apostel geschrieben worden sei, so mußte Bretschneider freilich die Zweifelsgründe Langes als nicht stichhaltig preisgeben; ihm selbst aber, der seinerseits gleichfalls an der Ächtheit der synoptischen Evangelien festhielt und aus diesen gegen

das johanneische Evangelium argumentirte, widerfuhr dasselbe Urtheil, welches er über Lange und Cludius gesprochen hatte, von Seiten der neuesten Kritiker, welche allen vier Evangelien eine neue Stellung in der Geschichte anwiesen (Schnitzer a. a. O. 1842. S. 452).

Was die ältern Kritiker gegen die johanneische Authentie unsers Briefes vorgebracht haben, ist von den neuern Kritikern entweder, wenn es stichhaltig schien, wiederaufgenommen, oder schon durch diese beseitigt. Es wird daher eine einfache Darstellung der ältern kritischen Argumentationen genügen; eine genauere Prüfung wird nur der neuesten Kritik gegenüber erfordert.

S. G. Lange, gegen welchen C. F. Fritzsche seine Bemerkungen über die Briefe Johannis (in Henkes Museum. Bd. III. 1. S. 104) schrieb und dessen Bedenken selbst von H. C. Ballenstedt (Philo und Johannes. Braunschw. 1802. S. 151) abgewiesen wurden, meinte, daß die Authentie des ersten johanneischen Briefes allerdings durch die Zeugnisse der Kirchenväter hinlänglich bestätigt sei, daß aber gewiße innere Zweifelsgründe vorhanden seien. „Alles Individuelle und Locale ist vermieden", sagt Lange. Es fehlt die specielle Application; auch die letzte „hinterhergeholte Ermahnung" (V, 20) ist ein ganz vager Zuruf, der die unsichere Feder eines Interpolators verräth. Der Verfaßer „ist ein Apostel (I, 1 - 3)"; Sprache, Wendungen und Anspielungen auf das Evangelium laßen insbesondere auf Johannes rathen, aber er nennt sich doch nie, bezeichnet sich nicht einmal unzweideutig. Auch die Leser sind nicht recht bestimmt; man sieht nur, daß der Brief nach Vorderasien gesandt ist. Ferner ist das Bestreben, dieselbe Sprache mit dem johanneischen Evangelium zu reden, so sichtbar, „daß beinahe der Verdacht entsteht, als habe der Verfaßer zu ängstlich besorgt, man möchte ihn nicht für den Johannes erkennen wollen. I, 1—4 ist fast eine Parodie von Joh. 1, 1 fll." Die Gleichartigkeit der Gedanken und Ausdrücke ist nicht wohl anders erklärlich „als durch die ängstliche Imitation", durch „ein sklavisches Nachahmen". Sich selbst aber imitirt oder parodirt kein Schriftsteller, zumal Johannes nicht,

welcher bei dem Briefe „im Affect sein mußte". Der bedenklichste Punct ist dabei noch folgender: „Vor der Zerstörung Jerusalems konnte Johannes den Brief nicht wohl schreiben, denn da konnte er noch gar nicht so alt sein, daß man seiner Schreibart die Schwäche des Alters hätte abmerken sollen". Wenn der Brief aber nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, so mußte Johannes dies Ereignis erwähnen. Das geschieht jedoch nicht; vielmehr wird II, 18 der Sturz des Judenthums, die letzte Zeit, in der Christus sein Reich errichten sollte, erwähnt. Also hätte der Apostel doch sagen müßen, „warum die Zerstörung Jerusalems erfolgt wäre, ohne daß zugleich der Sieg des Christenthums miterfolgte". Indessen erledigt Lange selbst die erhobenen Bedenken insoweit, daß er doch in dem Briefe ein Werk des Johannes anerkennen mag. „Johannes schrieb den Brief, sagt er, als er schon vor Alter schwach war." Die Schrift mag etwa im Jahre 90 n. Chr. abgefaßt sein. Die Zerstörung Jerusalems erwähnte Johannes nicht, weil dies „ein kitzlicher Punct" war. Die Apostel hatten sich ja geirrt, indem sie die Gläubigen darauf vertrösteten, daß mit jenem Ereignis das Messiasreich anbrechen sollte. Es war daher sehr natürlich, sagt Lange, daß Johannes, als er II, 18 auf die ἐσχάτη ὥρα zu reden kam, diesem Ausdrucke eine andere Bedeutung unterschob, und denselben bloß auf Christi Zukunft, ohne auf die Zerstörung Jerusalems zu sehn, bezog.

Bretschneider ließ mit Recht diese von Lange vorgebrachten Bedenken, welche sich in sich selbst auflösen, fallen und hob dagegen einerseits die Unzulänglichkeit der äußern Zeugnisse für unsern Brief, anderseits auch gewiße innere Kriterien der Unächtheit hervor, welche zum Theil in die neueste Kritik übergegangen und hier weiter ausgebildet und tiefer begründet sind. Bretschneider, gegen welchen, außer vielen andern vorzugsweise über das johanneische Evangelium handelnden Schriften, das Hallische Pfingstprogramm von M. Weber (Authentia epistolae Joannis primae argumentorum internorum usu vindicata. 1823) gerichtet ist, darf deshalb um so

mehr vorläufig übergangen werden, als er selbst sich später von der Grundlosigkeit seiner Zweifel an der Authentie der johanneischen Schriften überzeugt erklärt hat (vgl. H. G. Tzschirner, Magazin für christl. Prediger. Bd. II. 2. Hannover u. Leipz. 1824. S. 153). Eine Erwähnung verdient aber die Mißhandlung des johanneischen Briefes, deren sich Paulus *) behuf seiner kritischen Bestimmungen schuldig gemacht hat. „Der johanneische Verfaßer, sagt Paulus (a. a. O. S. 36), schreibt warnend und befestigend an gleichgesinnte Salbungsgenossen, Christianer (II, 20. 27), nicht die Gegensätze einer gewißen Gnosis polemisch widerlegend." Der „johanneische Verfaßer" ist nämlich nicht der Apostel Johannes, sondern ein von diesem, als seinem „Gewährsmanne" (Joh. 19, 34—37) verschiedener Schriftsteller, welcher „alle vier Aufsätze", das Evangelium und die drei Briefe, geschrieben hat — der Presbyter Johannes (a. a. O. S. 72. 265 fl.). Dieser Presbyter, wie er sich selbst in den beiden kleinen Briefen nennt, schrieb für die Christen in Parthien, von deren Zuständen und Gefahren er in Ephesus ohne Schwierigkeit Nachricht erhalten konnte, weil ja die „Landschiffe", die Kameele das Reisen leicht machten (S. 83). In Parthien und Scythien, woselbst die ersten Leser der johanneischen Schriften zu suchen uns theils die alte Überschrift des ersten Briefes ad Parthos, theils auch der Umstand anweist, daß im Evangelio (11, 16. 14, 5. besonders 20, 24 fll.) dreimal Thomas, nach der Tradition (Eusebius, H. E. III, 1) der Apostel der Parther, erwähnt und 20, 24 fll. ausdrücklich von der Körperlichkeit Jesu, die auch im ersten Briefe so nachdrücklich hervorgehoben ist, überzeugt wird — in jenen Gegenden war eine sittenverderbliche, auf dualistischem Grunde ruhende Gnosis aufgekommen, vor deren Einfluß die Christen zu bewahren der Zweck der johanneischen

*) Mit Unrecht wird J. G. Herder (Erläuterungen zum N. T. aus einer neueröfneten morgenländ. Quelle. Werke. Zur Rel. und Theol. Bd. 8) mit Paulus zusammengestellt, weil Herder an der Authentie der johanneischen Schriften durchaus nicht zweifelte, und aus der Zend-Avesta nur die apostolische Sprachweise (a. a. O. S. 181) erläutern wollte.

Schriften, insbesondere unsers ersten Briefes ist. Der im Briefe häufig vorkommende Kunstausdruck γινώσκειν, „tieferkennen", der Gebrauch der Wörter φῶς und σκοτία, die Versicherung, daß Jesus einen wirklichen Körper gehabt habe, die Erwähnung des Kain (III, 12), das alles sind lauter Anspielungen auf jene „magisch-parthische Gnosis", welche in der finstern Materie den ewigen Gegensatz zu dem Lichtreiche der Geister und in dem Körper den eigentlichen Factor der Sünde erkannte, aus welcher sich deshalb auch im Laufe der Zeit neben dem strengern Marcionitismus jener leichtfertige Kainitismus (Irenäus, adv. haer. I, 31), welcher den bösen Körper in Sinnenlust verzehren wollte, entwickelte, dessen erste Spuren aber schon in unserm Briefe bekämpft werden. Jedoch alle diese Einzelheiten bedeuten an sich wenig oder nichts. Der Ausdruck γινώσκειν kann, falls er überhaupt eine derartige Beziehung hat, auf jede Art der falschen Gnosis absehn. Der Nachdruck, welcher auf die wirkliche Erscheinung Christi im Fleische gelegt wird, ist jeder doketischen Irrlehre gegenüber nothwendig. Und die Erwähnung des Kain, des ersten Brudermörders, da wo das mörderische Wesen des Bruderhaßes aufgedeckt wird, oder der so nahe liegende und schon im A. T. gültige Gebrauch der Ausdrücke „Licht" und „Finsternis" zur Bezeichnung des Reinen, Heiligen, Wahren und seines Gegentheils — wie könnte darin schon eine Anspielung auf eine „magisch-parthische Gnosis" liegen? Offenbar muß der ganze Inhalt und die eigenthümliche Haltung des Briefes die angenommene Beziehung rechtfertigen; der ganze Brief muß selbst die Wörter φῶς und σκοτία so auslegen, muß selbst das Wort γινώσκειν so anwenden, die Behauptung der Körperlichkeit Jesu so erläutern und die sittliche Bedeutung der Körperlichkeit überhaupt so entwickeln, daß man deutlich die Rücksicht auf jenen „sittenverderblichen Magismus" wahrnimmt; erst dann kann man auch der von Augustin erwähnten Überschrift einige Bedeutung zuerkennen und, wenn man an luftigen Combinationen Gefallen findet, auch die evangelische Geschichte des Thomas mit der sonst so verachteten patristischen Tradition zu-

sammenbringen. Hören wir also, wie **Paulus** einige Hauptstellen in dem johanneischen Briefe verstanden hat! In den oft angezogenen Eingangsversen soll der Apostel lehren, daß Jesus einen wirklichen Körper gehabt habe, „nämlich daß nicht, weil nach der parsisch-gnostischen Meinung der Sitz des Sündigens nur im Körper ist, bloß ein Scheinkörper um ihn, den Logos, her war" (*περὶ τ. λογ.* Vgl. d. Ausl.). Zu I, 5. *σκοτία* — *οὐδεμία* wird erläuternd hinzugesetzt: „kein Ahrimans-Stoff". I, 8 wird umschrieben: „Wenn wir (wie die parsischen Gnostiker) sprächen: Sünde haben wir nicht (weil unsere Leiber nur ihrer vom bösen, finstern Urwesen abhängigen Natur überlaßen, unsere Geister aber ohnehin, ihrem Ursprung aus dem guten Urwesen gemäß, rein bleiben), so täuschen wir uns —". V. 10: „Wenn wir sprächen — was wir Böses thaten, war nicht Sünde, war nur That der körperlichen bösen Substanz, nicht der aus dem guten Gott gekommenen, immer guten, geistigen Substanz." — II, 3: „Und daran erkennen wir tief, daß wir ihn (Gott) tief erkannt haben (durch die Christuslehre ächte Gnostiker oder Männer der Tieferkenntnis über das Göttliche geworden sind) wenn wir (nicht den Körper der Begierde überlaßen, sondern) seine (Gottes) Gebote halten." II, 8 (vgl. III, 7): „Die Verfinsterung zieht sich vorüber (was jene so gern von der finstern Masse der Körperlichkeit, worin alles Böse bestehe, reden, ist höchst vergänglich) und das Licht, das wahrhafte, leuchtet bereits (ist nicht erst von jenen Gnostikern zu erwarten)." V. 13: „Den Bösen (das Arge in der Welt — und dessen Oberhaupt, — an dessen Stelle jene einen nicht leicht besiegbaren Ahriman glauben)." IV, 2: „Hieran erkennt tief (nach der damaligen nächsten Beziehung auf die falschgnostische Auslegung der Meinung von einem guten und bösen Urwesen) den Geist Gottes (die von Gott begeisterte Gesinnung): jeder Geist, welcher gleichstimmig (mit uns) bekennt Jesus als den Messias, im Fleische gekommen (Mensch geworden in sinnlicher Körperlichkeit, so daß also in dieser nicht der Sitz der Sünde ist und deswegen nicht das Sündigen bloß ein körperliches Treiben sein kann, viel-

mehr der wollende Geist der Sündigende ist) ist aus der Gottheit (nimmt dieses sein Lehren aus dem Göttlich=Wahren)." Endlich V, 20: „Hütet Euch vor den Idolen der zwei entgegengesetzten Urwesen, Ahriman und Oromasdes!"

Insofern geht Paulus über Bretschneider hinaus und nähert sich dem historischen Gesichtspuncte der neuesten Kritik, als er den allerdings gänzlich mißglückten Versuch gemacht hat, den historischen Hintergrund unsers Briefes aufzuhellen und so die natürliche Stellung desselben in der urchristlichen Zeit nachzuweisen. Wir wenden uns nun zu einer Auseinandersetzung mit der neuesten Kritik. Es kommen hier vorzugsweise in Betracht: Zeller (a. a. O. 1845. S. 584 fll.), gegen welchen W. Grimm schrieb (Über das Evang. u. den ersten Brief des Johannes als Werke Eines und desselben Verfassers. Theol. St. u. Krit. 1847. 1. S. 171 fll. Vgl. wiederum dagegen: Zeller a. a. O. 1847. S. 136 fll.), Baur (a. a. O. 1848. S. 293 fll. Vgl. dagegen Grimm, Über den ersten Brief des Johannes und sein Verhältniß zum vierten Evangelium. Stud. u. Krit. 1849. S. 269 fll.) und Hilgenfeld (Das Evang. und die Briefe Johannis. S. 322 fll.). Kurz und treffend hat Brückner in der neuen Ausgabe des de Watteschen Handbuchs (S. 316 fll.) die kritischen Erörterungen der genannten Gelehrten beurtheilt. —

Der Sachlage gemäß hat unsere Untersuchung über den Ursprung des ersten johanneischen Briefes folgende Fragen zu erledigen: 1. Ist der Brief von dem Verfaßer des vierten Evangeliums geschrieben? 2. Ist der Brief oder das Evangelium für die ältere Schrift zu halten? 3. Ist der Brief für ein Werk des Apostels Johannes anzusehn? Diese Fragen hängen augenscheinlich auf das innigste zusammen; die verschiedenen Argumente für und wider reichen deshalb häufig durch alle drei Fragen hindurch. Wenn schon in dieser Hinsicht eine klare, von Wiederholungen freie Erörterung nicht leicht erscheint, so wird die Sache noch besonders schwierig dadurch, daß die von uns zu bestreitenden Kritiker selbst in wesentlichen Puncten gegen einander stehn und nicht selten aus

denselben Dingen völlig entgegengesetzte Resultate ableiten. Einig sind sie alle darin, daß der Brief und das Evangelium weder von Johannes noch von demselben Schriftsteller verfaßt seien; aber welche der beiden Schriften, deren Verwandtschaft nicht geleugnet wird, von der andern abhänge, darüber findet unter den neuesten Kritikern der entschiedenste Widerspruch statt. Sehen wir vorläufig von den einzelnen Kriterien ab, welche dem Einen eben so deutlich die Priorität des Briefes, als dem Andern die Priorität des Evangeliums zu erweisen scheinen, wohin z. B. die Vorstellungen von dem Paraklet, von dem Sühnopfer, von der Eschatologie, die gnostischen und die montanistischen Spuren u. s. w. gehören, und halten wir uns zuerst an allgemeinere Urtheile, die mehr auf dem kritischen Tacte und Geschmacke des Einzelnen beruhn, so klagt Baur (a. a. O. S. 310 fll.), daß „der Brief, wenn wir ihn als einen johanneischen — d. h. im Sinne Baurs als von dem vierten Evangelisten verfaßten — betrachten sollten, sehr wenig Individuelles, Concretes, auf gegebene Verhältnisse sich Beziehendes habe", daß „es ihm an der frischen Farbe des unmittelbaren Lebens fehle", daß namentlich die Polemik „völlig nichtssagend" sei, „die Wirklichkeit völlig unberührt laße" und „in die Sache nicht eingehe", sondern „schlechthin negire", kurz „auch nicht das Geringste enthalte, was nicht jeder von selbst sich sagen mußte". Der Brief, sagt er, „habe nur den Charakter der johanneischen Darstellungsweise, deren Monotonie nur darum so auffalle, weil sie eine bloße Form ohne den ihr entsprechenden Inhalt sei", und enthalte nichts als „die matten Nachklänge eines weit über ihn stehenden Originals, das der Verfasser mit sichtbarem Streben nach Ähnlichkeit in Inhalt und Form in sich nachzubilden suche". Dagegen beschreibt Hilgenfeld (S. 342 fll.), welcher übereinstimmend mit Reuß (s. o. S. XXVIII) den mystischen Charakter des Briefes hervorhebt, diese Eigenthümlichkeit so, daß er einen „überschwenglichen, noch nicht theoretisch bewältigten und durchdrungenen Inhalt", für welchen der Verfaßer „überhaupt erst nach einem angemessenen objectiven Ausdrucke ringe", anerkennt. Der

Brief soll „eine intensive, überschwengliche Innerlichkeit“ haben, welche „erst in dem Evangelium zum ausgebildeten, objectiven Ausdrucke gekommen“ sei, indem erst das Evangelium uns die „Speculation“ zeige, welche „die noch nicht aufgeklärte Tiefe der Mystik, den unendlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins“ — wie es nämlich in dem Briefe sich auszusprechen suche „denkend erfaßt“. Auch die Polemik des Briefes, sagt Hilgenfeld mit Reuß, sei „ächt mystisch“, nämlich eine „einfache und bestimmte Assertion und Negation“. Der Briefsteller erscheine, wenn man bedenke, wie viele eigenthümliche Ausdrücke er habe, keineswegs als ein „unselbständiger Nachahmer“ des Evangelisten; vielmehr kann Hilgenfeld nur urtheilen, daß der Evangelist unsern Brief benutzt habe. „Man vergiebt der großartigen Originalität des Evangelisten dadurch wahrlich nichts, daß man annimmt, er habe, wie die Grundgedanken des bedeutendsten gnostischen Systems selbständig verarbeitet, so auch die tiefsinnigen Anschauungen einer ältern Schrift sich angeeignet.“ — Man sieht jedenfalls an diesen von demselben Standpuncte aus gefällten, aber in jedem einzelnen Puncte einander widersprechenden Urtheilen, wie schwer es der neuesten Kritik wird, zu ermitteln, ob der Briefsteller den Evangelisten oder umgekehrt der Evangelist den Briefsteller nachgeahmt habe. Wie nun, wenn überall von keiner Nachahmung die Rede sein könnte? Wenn beide Schriften, Brief und Evangelium, von Johannes verfaßt sind, so ist es begreiflicherweise sehr schwierig, wo nicht unmöglich, klar nachzuweisen, welche der beiden Schriften zuerst abgefaßt sei; aber unter der Voraussetzung, daß beide Schriften unächt seien, muß es um so weniger Schwierigkeit machen, zu bestimmen, welche von beiden das Nachbild der andern sei, je höher das Original und je tiefer die Copie gestellt wird. Es war deshalb innerlich nothwendig, daß Hilgenfeld, indem er die Priorität des Briefes behauptete, denselben so gut beurtheilte, daß er würdig erschien, von dem Evangelisten benutzt zu werden, während Baur, indem er den Brief für eine Copie des Evangeliums ausgab, denselben unbedenklich als ein geistloses Machwerk hinstellen konnte.

Immerhin werden die Vertreter der neuesten Kritik es uns nicht verargen, wenn wir, indem wir uns zu der speciellern Argumentation wenden, von der so zwiespältigen allgemeinen Beurtheilung des Briefes an sich und in seinem Verhältnisse zu dem Evangelio einiges Mißtrauen gegen die Voraussetzung, daß beide Schriften von verschiedenen Verfassern untergeschoben seien, mitnehmen.

1. Ist der Brief von dem vierten Evangelisten geschrieben?

J. G. Eichhorn (Einl. S. 281 fll.), de Wette (Einl. §. 177), Credner (Einl. §. 96), Köstlin (a. a. O. S. 1 fll.) u. a. haben aus der Gleichartigkeit der Sprache und der Vorstellungen im Ganzen und im Einzelnen, namentlich aus dem gleichen „Zauber der Gemüthlichkeit“, und aus der eigenthümlichen Zweckbestimmung, daß die Leser im Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben haben sollen, erwiesen, daß unser Brief von keinem Andern als von dem Verfaßer des vierten Evangeliums geschrieben sein könne. Dieser Beweis soll hier nicht vollständig wiederholt werden. Vielmehr, weil die neuesten Kritiker zugeben, daß „die beiden in Frage stehenden Schriften in einem so nahen Verwandtschaftsverhältnis zu einander stehen, als nur immer bei zwei einander näher berührenden Schriften der Fall sein kann“ (Baur, a. a. O. 1848. S. 295), wird unsere Aufgabe sich auf den Beweis beschränken dürfen, daß die anerkannte „Gleichartigkeit des Charakters“ wirklich auf die „Identität des Verfaßers“ schließen läßt (a. a. O. S. 296); wir werden also zunächst nur die Kriterien zu prüfen haben, welche nach der Ansicht der neuesten Kritiker anzeigen, daß der Briefsteller mit dem Evangelisten nicht identisch sei.

Baur hat zwei Stellen des Briefes erörtert, welche sich als offenbare Nachahmungen des Evangeliums darstellen sollen. In der einen Stelle, dem Eingang des Briefes, findet er, ganz wie S. G. Lange, daß der Briefsteller durch die ausdrücklichen Anspielungen auf das Evangelium „das absichtliche, angelegentlichste Bemühen, für Eine Person mit dem Evangelisten gehalten zu werden“, verrathe; die andere Stelle (V, 6)

wird als eine, auch dogmatische Differenzen enthaltende Verwäßerung gewißer evangelischer Anschauungen beurtheilt. „Im concentrirtesten Bewußtsein nicht, wie Lücke sagt, seines apostolischen Verkündigungsamtes, sondern nur seiner Identität mit dem Evangelisten, mit welchem er sich so eng als möglich zusammenschließen will, beginnt der Verfaßer seinen Brief.“ (Vgl. Joh. 1, 1—18. 20, 27. 17, 2. 13. 21). „Wem sieht nun aber, muß man fragen, das hierin sich aussprechende Interesse mehr gleich, dem Verfasser des Evangeliums, welcher, wenn er auch der Verfasser des Briefs war, dieser Identität sich voraus schon bewußt war, und sie als eine sich von selbst verstehende Sache unbedenklich voraussetzen konnte, oder einem Andern, welcher mit Hülfe von allem, woran er sich halten konnte, sich selbst erst in sie hineindenken mußte, um seine Leser von derselben versichern zu können? Und würde wohl der Verfasser des Evangeliums, wenn er als Verfasser des Briefs vor allem ein Zeugnis dieser Identität geben wollte, dies mit einer Reihe von Bestimmungen gethan haben, welche so sichtbar nur Reminiscenzen aus dem Evangelium sind?“ Diese Argumentation würde allerdings so schlagend sein, daß wir gar keine weiteren Beweise für die Baursche Ansicht bedürften, wenn nur ein Punct in derselben erwiesen wäre, der Punct, auf welchem die ganze Exposition ruht, welchen aber Baur einfach als unzweifelhaft angenommen hat, nämlich daß der Eingang des Briefes den Zweck habe, die Identität des Briefstellers mit dem vierten Evangelisten einleuchtend zu machen. Die angebliche Bestimmung der Eingangsverse ist aber denselben geradezu untergeschoben, so sehr sie selbst auch sich dagegen wehren. Der Briefsteller deutet in keiner Weise an, daß er jetzt wiederholt schreibe, was er schon früher einmal geschrieben haben will, sondern er bezeichnet ganz unzweideutig den Inhalt aller ächt apostolischen Verkündigung, den Inhalt auch des gegenwärtigen Briefes, welcher insofern sich für ächt apostolisch ausgiebt. Den Grund und Inhalt der apostolischen Verkündigung so zu bezeichnen, wie es geschieht, und mit den stärksten Ausdrücken zu versichern, daß von den Aposteln allen,

auch von ihm, dem Briefsteller, dasjenige verkündigt werde, was sie alle mit eignen Augen gesehn und mit eignen Ohren gehört haben, dazu war hinreichend Veranlaßung gegeben durch die Irrlehrer, welche die wirkliche Offenbarung des „ewigen Lebens", des Sohnes Gottes im Fleische leugneten. Weil nun das vierte Evangelium mit unserm Briefe wesentlich denselben Inhalt hat — nämlich den im Fleische erschienenen, von den Aposteln gesehenen Sohn Gottes — weil ferner beide Schriften denselben Zweck haben — nämlich die Leser durch den Glauben an diesen Christus zum ewigen Leben zu führen — weil endlich die Verwandtschaft der beiden Schriften so nahe ist, „als sie nur immer bei zwei einander nahe berührenden Schriften sein kann" (a. a. O. S. 295), nämlich weil wirklich beide denselben Verfaßer haben, so ist es natürlich, daß die Eingangsverse des Briefes, in welchen der wesentliche Inhalt und Zweck der gesammten apostolischen Predigt zusammengefaßt ist, an das anklingen, was derselbe Schriftsteller in seinem Evangelium geschrieben hat. Die Ähnlichkeit ist so groß, daß wir denselben Verfaßer erkennen; aber auf der andern Seite ist auch eine so significante Eigenthümlichkeit in dem Briefe wie in dem Evangelium zu bemerken, daß wir an eine sclavische Nachahmung und an ein absichtliches Bemühen des Briefstellers, seine Identität mit dem Evangelisten zu beurkunden, nicht denken können, sondern nur die freie Bewegung einer reichen Originalität anschauen. Ob der Verfaßer schon sein Evangelium geschrieben hatte, als er die Eingangsverse des Briefes schrieb, möchte sich aus diesen allein schwerlich erweisen laßen; jedenfalls aber sprudeln die einander drängenden Gedanken im Eingange des Briefes aus der reichen und eigenthümlichen Anschauung des Evangelisten hervor. Man fühlt es den Versen, deren Form nur mit Mühe den reichen Inhalt umspannt, an, daß der Verfaßer aus der überströmenden Fülle einer seligen Erfahrung schöpft. Er hat noch viel mehr, als er in den engen Worten aussprechen kann. Was er meint, hat er voller, ruhiger, ebenmäßiger in seinem Evangelium entfaltet; vielleicht war dieses schon geschrieben und

den Lesern des Briefes bekannt, vielleicht war der Brief der frühere Erguß der erkannten und erlebten Wahrheit, welche erst später eine lehrhaftere Darstellung im Evangelio erhielt.

Härter noch als die Eingangsverse beurtheilt Baur die Stelle V, 6, dieselbe Stelle, welche Köstlin mehrfach als Beweis dafür anführt, daß Brief und Evangelium „aus dem Geiste eines und desselben Verfassers hervorgegangen seien", und welche Hilgenfeld als „entscheidend" für seine Ansicht, daß der Evangelist unsern Brief benutzt habe, anzieht. Baur, mit welchem Zeller (a. a. O. S. 589) übereinstimmt, geht davon aus, daß in unserm Briefe „Waßer und Blut etwas Anderes bedeuten als im Evangelium 19, 34." Diese dogmatische Differenz wollen wir sogleich, der Baurschen Erörterung nachfolgend, ins Auge faßen; hier fragt es sich nur, ob der Briefsteller die Vorstellung von dem Zeugnisse für Jesum als den Christ aus dem Evangelio entlehnt und dieselbe verdorben habe. Nach Baur bezeichnen die Ausdrücke „Waßer" und „Blut" in unserm Briefe die von Christo eingesetzten beiden christlichen Gebräuche, Taufe und Abendmahl, in welchen, als den Symbolen seiner reinigenden und versöhnenden Kraft, Christus sich selbst als das bezeugt, was er als Sohn Gottes ist." Weil nämlich das ἐλθεῖν δι᾽ ὕδατος „auf die Einsetzung der Taufe durch Jesus" sich bezieht, „so muß doch, da dieses ἐλθεῖν in dem stehenden Ritus der Taufe selbst etwas Bleibendes geworden ist, das Gleiche der Analogie wegen von dem ἐλθ. δι᾽ αἵματος gelten, es muß auch dieses ἐλθεῖν ein fortdauerndes sein; wie läßt sich aber von dem Blute als dem Symbol des Todes, die Beziehung auf den stehenden Ritus des Abendmahls trennen?" Sehen wir vorläufig von der den dogmatischen Gehalt betreffenden Ausdeutung der evangelischen Vorstellungen von dem Waßer und dem Blute selbst ab, so zeigt sich nach Baur schon in der Aufstellung der drei Zeugen an sich, besonders in der auf „eine leere Spielerei" hinauslaufenden Unterscheidung des göttlichen und des menschlichen Zeugnisses die ungeschickte Hand des Briefstellers, welcher aus Joh. 5, 31 fll. und 8, 13 fll. den Gedanken, daß Gott selbst

von seinem Sohne zeuge, entnommen und der mosaischen Rechtsregel von den zwei oder drei Zeugen (Matth. 18, 16. Deut. 17, 6. 19, 15) entsprechend gemodelt haben soll. Erstlich hat der Briefsteller drei besondere Zeugen herausgebracht, indem er den Geist, welcher eigentlich nur in der Taufe (Joh. 3, 5) und im Abendmahl zeugt, insofern also vorzugsweise als Zeuge gelten muß, neben der Taufe und neben dem Abendmahl rechnete; zweitens aber hat er den Gegensatz des menschlichen und des göttlichen Zeugnisses eigentlich ganz sinnlos dargestellt. „Da die μαρτυρία τ. θεοῦ auch wieder dasselbe zu ihrem Inhalte hat, wie die μαρτ. τ. ἀνθρώπων, und nur darum als göttliches Zeugnis prädicirt wird, weil der in Waßer und Blut zeugende Geist selbst göttlicher Natur ist, so unterscheidet sich die μαρτ. τ. ἀνθρ. von der μαρτ. τ. θ. einzig nur dadurch, daß die drei, Geist, Waßer und Blut als drei gezählt werden können. Zu welcher leeren Spielerei wird aber so die μαρτ. τ. ἀνθρ., wenn sie in nichts Anderem besteht, als in dem numerischen Verhältnis jener drei zu einander, und selbst dies sogleich wieder dadurch von selbst sich aufhebt, daß gesagt wird, der in jenen drei Zeugende sei Gott?" Kein selbständiger Schriftsteller, sagt also Baur, geschweige denn Johannes, könne so schreiben, sondern nur ein solcher, „der den Stoff seines Schreibens erst aus dem Evangelium zusammensuchte, und durch die nun schon zu ihrer fixirten Bedeutung gekommenen beiden christlichen Gebräuche an die jenen Stellen im Evangelium zu Grunde liegende Zweiheit oder Dreiheit von Zeugen erinnert wurde." Wenn die Stellung, welche wir oben bei der Darstellung des Briefinhaltes dem Abschnitte V, 6 fll. angewiesen haben, dem Organismus des Schreibens entspricht, so muß es um so deutlicher einleuchten, daß die Baursche Beurtheilung dieses Abschnittes in dem Texte keinen Grund hat. Vielleicht kann der Umstand, daß Baur gerade in den beiden Stellen des Briefes, I, 1 fl. und V, 6 fll. die Spuren des ungeschickten Nachahmens finden will, für ein Anzeichen gelten, daß die oben erörterte Correlation des apostolischen Augenzeugnisses (I, 1 fll.) und des in den Lesern

vorhandenen Erfahrungszeugnisses (V, 6 fll.) in der That stattfindet; jedenfalls beruht Baurs Urtheil über die letztere Stelle auf einem exegetischen Mißverständnis derselben, wie schon Grimm (a. a. O. S. 280) gezeigt hat. Ein menschliches Zeugnis, welches einem göttlichen Zeugnisse entgegengesetzt würde, legt Johannes gar nicht vor; seine einfache Argumentation ist vielmehr diese: Gott hat ein Zeugnis für seinen Sohn abgegeben, indem er denen, die an den Sohn glauben, das ewige Leben gegeben hat (V. 10. 11). Dies ist kein menschliches, sondern ein göttliches Zeugnis, über dessen Bedeutung die Leser des Briefes nicht zweifelhaft sein können, vorausgesetzt, daß sie dasselbe erlebt haben. Dieses göttliche Zeugnis wird aber, eben als göttliches, nach der menschlichen Zeugnisregel betrachtet. Das menschliche Zeugnis (der Artikel V. 9 bezeichnet die Gattung; Baur hat nicht einmal ausdrücklich behauptet, daß derselbe auf das V. 6 8 vorgelegte Zeugnis zurücksehe) gilt, wenn es aus zweier oder dreier Zeugen Munde kömmt; wie vielmehr muß also das göttliche Zeugnis für Christum, welches auch ein dreifaches, aber doch einiges ist, schlagend sein! Dreifach nämlich ist das göttliche Zeugnis, weil es im Waßer, im Blute und im Geiste beruht; einig ist es, weil der Geist, welcher ja das Zeichen unserer Gottesgemeinschaft (III, 24. IV, 13) oder des ewigen Lebens in uns (V, 11 fll.) ist, auch durch das Waßer und durch das Blut zeugt (V. 6 fl.). Denn unsere Lebenserfahrung oder unser Empfangen des göttlichen Zeugnisses (V. 10 fl.) beruht erstlich auf dem Waßer, in welchem wir die Taufgnade empfangen, zweitens auf dem Blute Christi (I, 7. Vgl. III, 16. IV, 10), durch welches wir rein werden und in Gott sind, endlich auf dem Geiste, welcher in der Taufe und kraft des vergoßenen Blutes Christi uns gegeben, uns zu Kindern Gottes macht, uns bezeugt, das wir Gott haben, das ewige Leben haben. Drei Zeugen werden im Briefe nach einer ganz ähnlichen Anschauungsweise genannt, wie im Evangelio 8, 17 fl. zwei Zeugen, und zwar gleichfalls zwei göttliche Zeugen, für Christum aufgeführt werden, Christus selbst und der Vater. Die Vergleichung der

beiden Stellen zeigt die freie Bewegung derselben originellen Anschauung. Will man die Worte des Apostels wie ein Rechenexempel beurtheilen, so kann man ebensowenig in unserm Briefe drei, im Evangelio zwei Zeugen anerkennen, als man in V. 6, wenn man übersetzt: „und der Geist bezeugt, daß — nicht weil (Baur) — der Geist Wahrheit ist" einen andern als einen schlechten Zirkelbeweis finden kann. Aber diejenigen, welche im Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben haben, bedürfen keines andern Beweises oder Zeugnisses, als des von dem Apostel dargelegten.

Aus den beiden bislang erörterten Stellen folgert Baur, daß „der Brief in einem Abhängigkeitsverhältnisse zum Evangelium steht, wie bei der Identität des Verfassers nicht stattgefunden haben kann"; um so weniger, meint er demnach, würden wir „Bedenken haben können, den dogmatischen Differenzen, welche zwischen beiden Schriften sich nachweisen ließen, die Bedeutung zuzugestehn, die sie bei näherer Betrachtung haben." Wir aber, die wir sowohl in I, 1 fll. als in V, 6 fll. die Spuren des Evangelisten gefunden haben, werden um so mißtrauischer jede Nachweisung einer wirklichen Differenz aufnehmen.

Eine dogmatische Differenz findet Baur (vgl. Zeller, a. a. O. S. 589) erstlich in der eben behandelten Stelle des Briefes V, 6 im Vergleich mit Joh. 19, 34. In der evangelischen Stelle soll die „ideelle Bedeutung" von Waßer und Blut, in unserm Briefe dagegen die „materiellere, äußerlichere, sacramentliche" Bedeutung vorliegen. Nach Baur hat nämlich der Evangelist in der Stelle 19, 34, indem er „an die sie erläuternde 7, 38 fl. zurückdenkt, eine Vorstellung, welche auch in einem Fragmente des Apollinaris (*Χριστὸς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα.* Chron. pasch. ed. Bonn. 14) sich unabhängig von dem Evangelium aussprechen soll, „vergeistigt, indem er das Waßer zum Symbol des Geistes und das Blut oder den Tod zur Voraussetzung des Geistes machte." Taufe und Abendmahl sind freilich auch dem

Evangelisten als stehende christliche Gebräuche" wohl bekannt, aber „er betrachtet sie nur nach ihrer innerlichen subjectiven Seite und schweigt deshalb lieber ganz von ihnen da, wo er von ihnen nur als von äußern, von Jesu eingesetzten Formen sprechen müßte"; der Briefsteller dagegen „weiß diese sacramentlichen Symbole nur in der hergebrachten Bedeutung zu nehmen, wie es scheint, ohne auch nur zu ahnen, wie wenig dies der johanneischen Anschauungsweise gemäß ist." — Was gegen diese Argumentation gesagt werden muß, liegt so sehr auf der Hand, daß es für jeden Unbefangenen nicht gesagt zu werden braucht, während Baur, der es nun einmal nicht fühlt, wie sehr er dem Texte Gewalt anthut, nicht wohl durch Gegenbemerkungen überzeugt werden kann, deren Bedeutung er nicht anerkennen wird. Wer den Unterschied von Joh. 7, 38 und 19, 34 nicht selbst versteht, dem ist derselbe schwerlich zu beweisen. Daß dort in einer bildlichen Redeweise von Strömen des lebendigen Waßers, welche aus der κοιλία des Gläubigen strömen sollen, d. h. von dem heiligen Geiste (V. 39), welchen der Gläubige empfangen (V. 37) und nach außen hin bethätigen wird, die Rede sei, während der Evangelist 19, 33 fll. in der einfältigsten Geschichtserzählung von der Seite (πλευρα) des Herrn spricht, welche ein Kriegsknecht mit seiner Lanze durchbohrt, so daß aus der Wunde Blut und Waßer hervorquillt, daß also die beiden Stellen gar nichts mit einander zu thun haben, das ist ebenso wenig erweislich, als man einem Blinden oder durch eine gefärbte Brille Sehenden den Unterschied der Farben anschaulich machen kann. Freilich ist nach Johannes durch den Tod des Herrn der heilige Geist zur Mittheilung an die Welt gleichsam entbunden, aber folgt hieraus, daß das „lebendige Waßer" (7, 38) identisch ist mit dem Waßer, welches mit Blut vor den Augen des Evangelisten (19, 35) aus der durchstochenen Seite des Gekreuzigten gefloßen ist? Der von Baur angeführte Apollinaris hat offenbar die Erzählung des Evangelisten in ähnlicher Weise ausgedeutet, wie der von Grimm mit Recht verglichene Augustin, welcher (c. Maximin. III, 22)

sagt, man könne, gleichwie 1 Joh. V Geist, Waßer und Blut als drei Zeugen aufgeführt würden, so auch Joh. 19 in den drei von dem Leibe des Herrn ausgehenden Dingen eine Andeutung der Trinität finden, indem der von dem Herrn ausgehauchte Geist (Joh. 19, 30) den Vater, nach Joh. 4, 24, das aus der Seite des Herrn fließende Blut den Sohn, welcher Fleisch geworden, und das Waßer den heiligen Geist, nach Joh. 7, 39, bezeichne. Niemand wird meinen, daß Augustin mit dieser Deutelei den Sinn des Evangelisten getroffen habe. Apollinaris aber hat seine im Wesentlichen ebenso textwidrige Auslegung nur nicht so weit ausgebildet, wie jener, obwohl auch dieser deutlich zeigt, nicht daß er „eine schon unabhängig vom Evangelium vorhandene Vorstellung", die auch der Evangelist sich angeeignet haben soll, ausspricht, sondern daß er die einfachen Worte der evangelischen Erzählung beliebter Weise mißverstanden hat.

Andere dogmatische Differenzen, aus welchen die neuesten Kritiker auf die Priorität entweder des ersten Briefes oder des Evangeliums des Johannes schließen, sind folgende. Die eschatologischen Vorstellungen des Briefes (II, 18. 23. III, 2) faßt Zeller (a. a. O. 1845. S. 588) mit der Anschauung von dem Paraklet zusammen und urtheilt, indem er den Brief einer frühern dogmatischen Entwickelungsform zuweist, daß der Brief noch von einer äußern Parusie rede, das Evangelium dagegen (14, 3. 18 fl. 23. 16, 16. 22) diese Vorstellung „deutlich genug in die Idee der innern Parusie auflöse." Der Grund dieses Unterschiedes, sagt Zeller, liege darin, daß der Brief „die dem Evangelium eigenthümliche Bestimmung des Geistes als eines Princips fortgehender Entwicklung, die Idee des Paraklet, nicht habe. Der παράκλητος ist ihm Christus (II, 1), den Geist kennt er noch nicht als den ἄλλος παράκλητος (Joh. 14, 16), sondern erst als das χρίσμα (II, 20. 27)." Baur dagegen faßt die eschatologischen Vorstellungen des Briefes und des Evangeliums, ohne weiter auf den innern Zusammenhang derselben mit andern dogmatischen Ideen zu achten, ins Auge, indem er auch in den eschatologischen Bestimmungen die „ma-

teriellere und äußerlichere Anschauungsweise" des Briefes und die „ideellere und innerlichere" Anschauungsweise des Evangeliums wiederfindet. Das Evangelium kennt überhaupt keine „sichtbare materielle Parusie", erwartet dieselbe noch weniger ganz in der Nähe, hat keine Spur von einem Antichrist, betrachtet vielmehr „den Sieg über das böse Princip als einen schon durch den Tod Jesu vollendeten. Wozu sollte also der schon in seine Herrlichkeit eingegangene Christus erst wieder kommen?" Die Idee von dem Paraklet aber combinirt Baur mit der Sühnvorstellung des Briefes (I, 7. II, 2. IV, 10), von welcher schon de Wette (Einl. S. 332) bemerkt habe, daß sie im Evangelium (1, 29. 6, 51) nicht genug Bestätigung finde. „Von einem ἱλασμός ist wenigstens im Evangelium nirgends die Rede. Diese Idee paßt weit mehr in den Ideenkreis des Hebräerbriefs, wohin auch der παράκλητος gehört. In dem Paraklet wird Christus als der für uns bittende Hohepriester wie im Hebräerbriefe dargestellt. — Wenn auch diese Ansicht vom Tode Jesu mit dem Evangelium sich vereinigen läßt, so werden doch durch sie in die johanneische Vorstellung vom Verhältnis Jesu zu den an ihn Glaubenden vermittelnde Begriffe eingeschoben, aus deren Nichterwähnung im Evangelium zu schließen ist, daß sie dem Gesichtskreis des Evangelisten wenigstens ferne lagen. Mag der Verfaßer des Briefs den Geist als den ἄλλος παράκλητος gekannt haben oder nicht, in jedem Falle wußte er sich diese Vorstellung nicht im Sinne des Evangeliums anzueignen, in welchem der ἄλλος παράκλητος damit zusammenhängt, daß das Evangelium überhaupt zwischen dem verherrlichten Christus und dem von ihm ausgehenden Geist, in welchem er selbst wieder kommt, im Grunde nur einen fließenden Unterschied anzunehmen scheint." So Baur. Hilgenfeld aber erörtert (a. a. O. S. 334 fl.) die eschatologischen Vorstellungen der johanneischen Schriften wiederum im Sinne Zellers: „Theilt der Brief noch die urchristliche Erwartung eines allgemeinen Weltgerichts durch Christum, liegt ihm der Tag des Weltgerichts noch in der Zukunft, so ist diese Vorstellung in ihrer Äußerlichkeit in dem

Evangelium schon überwunden, das Weltgericht ist schon in die Vergangenheit zurückverlegt, in dem Tode des Erlösers bereits geschehen (12, 31)." Über die Idee des Paraklet aber äußert sich Hilgenfeld (S. 329 fl.) also: „Es giebt überhaupt kaum ein schlagenderes Zeugniß dafür, daß der Brief nicht in dem Verhältnis der Abhängigkeit zu dem Evangelium steht, — als dieses Fehlen der Idee des Paraklet, als einer von dem Erlöser verschiedenen Hypostase." Gerade indem das Evangelium den heiligen Geist als einen andern Paraklet bezeichne, erweise es sich als die spätere Schrift, weil der Brief nur Jesum als den Paraklet kenne. — In Hinsicht auf die eschatologischen Vorstellungen des Briefes und des Evangeliums haben auch de Wette (a. a. O.), Köstlin (a. a. O. S. 277) und Reuß (Beitr. I. S. 80 fll.) eine gewiße Verschiedenheit der beiden Schriften anerkannt, jedoch ohne hieraus auf verschiedene Verfaßer derselben zu schließen; vielmehr haben Köstlin und besonders Reuß ausdrücklich die tiefere Einheit nachzuweisen gesucht. Dem Letztern ist dies freilich um so weniger gelungen, je mehr er mit den neusten Kritikern in der Ansicht übereinstimmt, daß in dem johanneischen Evangelium die gewöhnlichen eschatologischen Vorstellungen, nämlich von einer wirklichen Todtenerweckung und von einer factischen Wiederkunft des Herrn zum allgemeinen Weltgerichte, „entweder ganz fehlen oder nur in populären Redensarten vorkommen und so vereinzelt stehn, daß sie den theologischen Kern des Systems nicht berühren." Der Wortlaut der evangelischen Stelle 5, 28 fl. spricht vergeblich gegen diese Behauptung, indem Reuß urtheilt, daß hier „die geistige Todtenerweckung mit der physischen verglichen und gleichsam (!) durch letztere erklärt, zugleich aber für etwas Größeres erklärt werde." Reuß hat aus demselben Grunde die evangelischen Aussprüche des Johannes über die wirkliche Todtenerweckung und das wirkliche Endgericht mißverstanden, aus welchem er, in ähnlicher Weise wie die neuesten Kritiker, die innere Zusammengehörigkeit des äußerlichen Endgerichtes durch den wiedererscheinenden Herrn und des innerlichen, fortlaufenden Gerichtes über die

Welt durch den Geist, durch den Paraklet, mißverstanden hat. Bei den neuesten Kritikern — ob auch bei Reuß, ist nicht zu ersehn — ruht die falsche Beurtheilung des johanneischen Briefes wie des Evangeliums in Ansehung der eschatologischen Vorstellungen auf der Grundvoraussetzung, daß es überhaupt kein wirkliches Endgericht und keine Wiederkunft des Herrn gebe; denn wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß das Schlußwort der Straußischen Dogmatik, nach welchem das Jenseits überhaupt der letzte Feind ist, welcher von der Speculation zu bekämpfen und „wo möglich" zu überwinden ist, der Wahlspruch der gesammten speculativen Kritik sei, so wird doch Schweglers Urtheil (Nachapostol. Zeitalt. I, 110) als Urtheil der ganzen Schule gelten können: die Erwartung der Parusie, sagt Schwegler, ist nur eine andere Wendung und Einkleidung des gewöhnlichen jüdischen Messiasglaubens, hat ihren Ursprung eigentlich einzig in dem jüdischen Ärgernis vom Kreuzestode, ruht also ganz auf den Grundanschauungen des Judenthums, ist eine fortdauernde Vermischung von Jüdischem und Christlichem. Aus dieser theologischen Anschauung ergiebt es sich, daß die Kritik, welche die Apokalypse als eine Schrift des Apostels Johannes ansieht, weil dieselbe auch in ihren eschatologischen Vorstellungen noch völlig in den jüdischen Irrthümern befangen sei, das Evangelium dem Apostel abspricht, weil dieses die materielle, sinnliche, jüdische Anschauungsweise überwunden und den ideellen, geistigen, freien Standpunct gewonnen habe. Was aber das Verhältnis des ersten Briefes zu dem Evangelium des Johannes betrifft, so ist es gewiß consequenter, daß Zeller und Hilgenfeld den Brief auch wegen seiner materiellen judaisirenden Eschatologie vor die Zeit des Evangeliums stellen, als wenn Baur denselben als eine die evangelischen Ideen verderbende und ins Sinnliche herabziehende Schrift ansieht. Unsere Aufgabe kann hier nur sein, nachzuweisen, daß die angeblichen dogmatischen Vorstellungen des Briefes und des Evangeliums nicht vorhanden sind. Die Ethik der johanneischen Vorstellungen über das Endgericht bei der Parusie des Herrn im Zusammenhange mit den Vorstel-

lungen von dem Paraklet oder dem „Princip fortgehender Entwickelung" ist im Briefe ganz dieselbe, wie im Evangelium, und sowenig als im Briefe die Idee des Geistes als des kritischen und die endliche Krisis anbahnenden Principes fehlt, ebenso wenig fehlt im Evangelium die Vorstellung der wirklichen Parusie. Dem Briefe zufolge sind die Gläubigen schon wirklich aus dem Tode zum Leben hinübergegangen (III, 14), sind schon Gottes Kinder (III, 2), haben das ewige Leben, weil sie den Sohn und den Vater (II, 23 fll. V, 11 fll.) und den heiligen Geist haben (III, 24). Insofern erwartet sie also kein Gericht mehr, oder vielmehr das Gericht, welches der Herr bei seiner Wiederkunft über alle Welt halten wird, ist für sie kein Gericht, das sie schrecken kann, bei welchem sie beschämt und verworfen werden können, sondern ein Gericht, bei welchem sie die frohe Zuversicht längst begnadigter Kinder haben werden (II, 28), ein Tag, an welchem das volle Erbe, welches die Kinder schon in der Zeit gehabt haben, ihnen gegeben wird (III, 2), an welchem gerade darin sich das Vollendetsein ihrer Kindesliebe herrlich erproben wird, daß sie alsdann Zuversicht haben können und werden (IV, 17). Der künftige Gerichtstag in seiner factischen Wirklichkeit vollendet also abschließend das Leben, welches die Gläubigen schon auf Erden in der Gemeinschaft mit Christo, im Besitze des heiligen Geistes gehabt und bewährt (II, 12 fll. III, 9. V, 1 u. s. w.) haben. Wie sich kraft des in der Welt wirksamen Geistes schon in der Zeit an den Ungläubigen das Gericht vorbereitend vollzieht (II, 8. 19), so haben auch die Gläubigen in dem irdischen Leben an dem Geiste das Princip ihrer heiligen und seligen Entwickelung, einer Entwickelung, welche für sie in dem Endgerichte durch den Herrn, von welchem sie den Geist bekommen und bewahrt haben, ebenso beseligend vollendet wird, als für die Ungläubigen, welche dem Herrn und seinem Geiste widerstanden haben, derselbe Herr als verdammender Richter erscheint, durch dessen Geist sie sich in ihrer Finsternis nicht haben erleuchten laßen wollen. Dieselbe originelle Anschauung tritt uns auch in dem Evangelium entgegen. Unmittelbar ne=

ben dem Satze, daß die Gläubigen schon in dem irdischen Leben das ewige Leben haben und aus dem Tode zum Leben durchgedrungen sind (Joh. 5, 24. Vgl. 6, 39 fl.), steht die nach dem derben Ausdrucke unzweideutige Vorstellung von der letzten Stunde, von dem Tage des Gerichtes, in welchem nicht allein die Ungläubigen, sondern auch die Gläubigen, „die da Gutes gethan haben", gerichtet werden sollen. Für jene ist die Auferstehung eine Auferstehung des Gerichts — es vollendet sich das Gericht, unter dem sie schon im irdischen Leben gestanden haben —, für diese eine Auferstehung des Lebens. Für jene ist das Gericht wirklich ein Gericht, für diese ist es kein Gericht, sondern eine Beseligung, die Vollendung des Gerichtes, welches sie schon damals erlebt haben, als sie aus dem Tode ins Leben hinübergingen, als sie mit Christo starben um mit ihm aufzuerstehn. Nach diesem Zusammenhange der johanneischen Anschauung ist besonders auf Baurs Frage, wozu der schon in seine Herrlichkeit eingegangene Christus erst wiederkommen, inwiefern der schon durch den Tod des Herrn vollendete Sieg über das böse Princip erst durch die Parusie des Herrn vollendet werden könne, zu antworten, daß nicht obgleich, sondern gerade weil Christus in die Herrlichkeit eingegangen ist, er als der Verherrlichte wiederkommen und sich aller Welt offenbaren wird, daß nicht obgleich, sondern weil das böse Princip von Christo — und sogar auch von den Gläubigen (II, 14) — schon besiegt ist, dieser Sieg im Endgerichte auch für die Ewigkeit vollzogen und factisch vollendet werden wird, nachdem bis dahin der wegen des Sieges Christi siegreiche Kampf des Lichtes gegen die Finsternis, der Gläubigen gegen die Welt, gedauert hat und zum ewigen Abschluß gediehen ist. Gerade weil Johannes die Entwickelung der Welt nach einem lebendigen Principe kennt, deshalb kennt er auch den Abschluß dieser Entwickelung. Die That des Herrn, der für das Leben der Welt sich dahingegeben hat, hat die Entwickelung begonnen, den Sieg gewonnen, das Gericht wie ein Feuer in die Welt geworfen; eine That desselben Herrn wird diese Entwickelung ewig abschließen. Das ist der Sinn, den

wir wenigstens in der gesammten Eschatologie des johannei=
schen Evangeliums wie des Briefes finden. Der wesentliche
Gehalt der eschatologischen Vorstellungen, besonders das eigen=
thümliche ethische Temperament derselben, ist in beiden Schrif=
ten durchaus gleich. Deshalb würde wenig darauf ankommen,
wenn auch wirklich in der Faßung und Bezeichnung einzelner
Momente die von den neuesten Kritikern geltend gemachten
Differenzen stattfänden. Es ist aber keine andere vorhanden,
als daß im Evangelium der Name ἀντίχριστος fehlt. Das
gegenwärtige Dasein der „letzten Stunde" setzt das Evange=
lium (5, 25. 12, 31) in derselben Weise voraus wie der Brief
(II, 18); keine der beiden Schriften redet von der unmittelba=
ren Nähe der Parusie, als des endlichen Abschlußes der Krisis
(vgl. die Erklärung von II, 18), obwohl beide den dereinstigen
Eintritt des Tages, an welchem der Herr die Todten aufer=
wecken und alle Welt richten wird, erwarten; diese gleiche An=
schauung ist aber auch im Evangelium der Grund, auf wel=
chem die Vorstellung von dem Antichrist sich erheben würde,
wenn der Evangelist, gleich dem Briefsteller, Veranlaßung ge=
habt hätte, auch nach dieser Seite hin den lebendigen Zusam=
menhang zwischen dem gegenwärtigen, fortgehenden und dem
endlichen Gerichte aufzudecken. — Noch leichter erledigt sich
das von Baur wegen der Sühnvorstellung, welche dem ersten
johanneischen Briefe und dem Hebräerbriefe eigenthümlich sein
soll, erhobene Bedenken. Der Brief spricht nur das allen Apo=
steln gemeinsame Bewußtsein aus, daß wir durch Christi Tod
mit Gott versöhnt sind, und zwar in derselben Weise wie das
Evangelium Johannis (vgl. Köstlin. S. 179 fll.). Sollten
wirklich Stellen wie Joh. 1, 29. 3, 14 fll. 6, 56. 10, 11. nicht
genügen, um aus dem Evangelium die Vorstellung von un=
serer Versöhnung durch Christum zu bestätigen, wenn es über=
haupt auf einzelne Stellen ankömmt? Was ist denn die Mei=
nung des Johannes, wenn er von der Liebe Christi, der die
Seinen bis ans Ende geliebt hat, redet (Joh. 13, 1. 15, 13),
wenn er das hohepriesterliche Gebet des Herrn aufzeichnet,
wenn er Fleischwerdung, Leiden und Sterben des Herrn erzählt?

Auch wenn der Evangelist nicht das „Für Euch" dabei geschrieben hätte (20, 31), würde jedes gläubige Herz es leicht merken. Im Zusammenhange mit der Sühnvorstellung aber hat der heilige Geist in den beiden johanneischen Schriften ebenso wenig eine verschiedene Stellung, wie im Zusammenhange mit den eschatologischen Vorstellungen. Baur leugnet nicht einmal, daß der Briefsteller den Geist als den „andern Paraklet" gekannt habe; er kann das auch nicht leugnen, weil der Briefsteller das Evangelium benutzt haben soll. Anders steht die Sache bei Zeller und Hilgenfeld. Nach ihnen soll der Briefsteller den Geist erst als χρίσμα kennen, nicht schon als παράκλητος. Warum sagt man nicht auch: „erst als σπέρμα (III, 9)"? Aber die Bezeichnungen des Geistes als χρῖσμα oder als σπέρμα haben mit der Bezeichnung als ἄλλος παράκλητος durchaus nichts zu thun und dürfen deshalb gar nicht in den Gegensatz von „erst" und „schon" gestellt werden; man würde sonst auch sagen können, daß der Evangelist 7, 38 den Geist erst als Waßer, dagegen 14, 16 schon als Paraklet kenne. Johannes denkt im Evangelium wie im Briefe den heiligen Geist, mit welchem Namen er auch das reiche Wesen desselben beschreibt, als die von Christo gegebene, durch den Tod des Herrn zur Mittheilung an die Welt gebrachte göttliche Lebenskraft. Durch diese ist das neue Leben der Gläubigen, als der gewordenen Kinder Gottes erzeugt (III, 9. Joh. 3, 5. 1, 12); durch dieselbe haben sie die lebendig machende und erhaltende Wahrheit empfangen (II, 20. 27. Joh. 14, 16 fl. 16, 13). Der Geist, welchen die Gläubigen haben, ist das Wahrzeichen, das Unterpfand, ja der eigentliche Factor ihrer Kindschaft, und deshalb der Quell ihrer Freude, ihrer Zuversicht, ihres Trostes (III, 21 fll. IV, 13. V, 6. 11. Joh. 16, 7 fll.). So leuchtet ein, daß der heilige Geist, der ja auch ein „anderer Paraklet" heißt, in einer andern Beziehung, als der Herr selbst, Paraklet genannt wird, so gewiß auch im Wesentlichen der Geist, von dem Herrn gesandt, aus der Fülle des Herrn nehmend, das Wort des Herrn treibend und vollendend, den Herrn selbst verklärend (Joh. 16, 14), in

solcher Zugehörigkeit zu dem Herrn angeschaut werden muß, daß beide mit dem einen Namen „Paraklet" bezeichnet werden können. Das Heilswerk in den Gläubigen erscheint bei Johannes als ein dem Herrn und dem Geiste gemeinsames. Es geschieht von dem Herrn durch den Geist. Die Erzeugung, die Bewahrung und Vollendung des ewigen Lebens in dem Menschen ist das Object der gesammten parakletischen Wirksamkeit Christi und seines Geistes; werden aber die einzelnen Momente im Leben der Gläubigen angeschaut, so erscheinen sie theils als Wirkungen der parakletischen Function Christi, theils als Erweisungen des andern Paraklets, des von dem Herrn gegebenen Geistes. Christus ist der Paraklet für die sich verfehlenden Gläubigen (II, 1), weil er, als der Stifter ihrer Versöhnung, als ihr ewiger Hoherpriester für sie bittet; der heilige Geist aber heißt deshalb der Paraklet, weil er die Gläubigen fortwährend in alle Wahrheit leitet (Joh. 14, 16 fl.), ihnen dieselbe bewahrt, bezeugt, bekräftigt, die Ungläubigen aber richtet (Joh. 16, 7 fll.). Und doch ist mit demselben Rechte zu sagen, daß der Geist uns vertritt (Röm. 8, 26), und daß Christus uns erleuchtet (Eph. 5, 14). Die Differenz, welche man in der Vorstellung vom Paraklet zwischen dem ersten Briefe des Johannes und seinem Evangelium zu finden gemeint hat, besteht nur darin, daß in dem Briefe allein von Christo eine Bezeichnung gebraucht ist, welche nach der einstimmigen Anschauungsweise des Briefes und des Evangeliums von Christo und von dem heiligen Geiste gebraucht werden kann und im Evangelium wirklich von beiden gebraucht ist. Eine dogmatische Differenz ist also gar nicht vorhanden; und daß der Ausdruck *παράκλητος* zur Bezeichnung des Geistes im Briefe fehlt, erscheint so irrelevant, daß auch Baur hierauf wenig oder gar kein Gewicht legt.

Außer den bisher erörterten dogmatischen Differenzen, welche auf verschiedene Verfaßer des johanneischen Evangeliums und des ersten Briefes führen sollten, sind von Hilgenfeld (a. a. O. S. 325 fll.) noch zwei Puncte bezeichnet, in denen er dogmatische Differenzen anzuerkennen geneigt ist. „Zunächst

möchte es als eine Differenz der Vorstellung angesehn werden können, daß in dem Briefe Gott selbst φῶς genannt wird, während dieses im Evangelium nur Prädicat des Logos ist." Dazu findet Hilgenfeld auch die Vorstellung des Briefes (I, 7), daß Gott „im Lichte" sei, so „materiell und räumlich", daß der Evangelist sich dieselbe nicht habe aneignen können. Allein erstlich zeigt schon die ungezwungene Vertauschung der Vorstellungen „Gott ist Licht" und „Gott ist im Lichte", wie wenig materiell und räumlich, vielmehr wie sehr lebendig und geistig der Briefsteller das Wesen Gottes auffaßt, um daraus die ethische Norm für den Wandel derjenigen, welche mit diesem Gott Gemeinschaft haben wollen, zu entwickeln. Zweitens aber kann man unmöglich darin eine dogmatische Differenz finden, wenn das Evangelium den Logos „das Licht der Menschen, der Welt, das Licht, welches in der Finsternis scheint, welches die Welt erleuchtet" u. s. w. nennt (Joh. 1, 4. 5. 7. 9. 8, 12. 9, 5. 12, 35), während der Briefsteller Gottes heiliges Wesen als „Licht" anschaut, gleichwie er es als „Liebe" beschreibt (IV, 8. 16), weil von verschiedenen Subjecten verschiedene Dinge ausgesagt werden. Der Ausdruck φῶς ist aber schon nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauche so inhaltsschwer und beziehungsreich, daß man schwerlich darin ein Bedenken finden wird, wenn Johannes mancherlei Momente seiner lebensvollen Anschauung in jenes tiefsinnige Wort kleidet. — Die andere dogmatische Differenz ruht auf der „größesten Wahrscheinlichkeit, daß dem Briefe die Idee des persönlichen Logos noch fremd war". Hilgenfeld meint nämlich, daß der Brief von einer Immanenz des göttlichen λόγος in den Gläubigen ganz in derselben Weise rede, wie von der Immanenz der Wahrheit (I, 8), der Liebe des Vaters (II, 15. III, 17), des χρῖσμα (II, 27), des σπέρμα (III, 9) und des ewigen Lebens (III, 15), welches alles IV, 12—17 in dem Sein Gottes selbst in uns zusammengefaßt werde (S. 329). Allerdings kömmt der Ausdruck ὁ λόγος zur Bezeichnung der göttlichen Natur Christi in unserm Briefe ebenso wenig vor, als in dem Evangelium außerhalb des Prologs; aber daß der

Brief in durchaus derselben Weise wie das Evangelium die Idee des Logos und zwar des persönlichen, vorweltlichen, im Fleische erschienenen Logos hat, zeigt fast jeder Satz des Briefes. Wir gestehn wenigstens, daß wir, um nur irgendeine Stelle zu nennen, in dem, was I, 2 ἡ ζωὴ ἡ αἰων. κτλ. genannt wird, nichts Anderes als den persönlichen Logos, von welchem der Evangelist im Prologe schreibt, erkennen können, und daß wir weder die Polemik des Briefstellers gegen solche Irrlehrer, welche die Erscheinung Christi im Fleische leugneten, noch die den ganzen Brief tragende Anschauung, daß Christus als der menschgewordene Sohn Gottes das ewige Leben giebt, begreifen können, wenn der Briefsteller nicht die von Hilgenfeld vermißte Vorstellung wirklich hatte.

Die Ansicht, daß der erste johanneische Brief von einem andern Verfaßer geschrieben sei, als von dem vierten Evangelisten, hat also unsern Beifall nicht finden können. Wenden wir uns jetzt zu der Frage:

2. Ist der Brief oder das Evangelium für die frühere Schrift zu halten?

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie auffallend es sein würde, wenn man nicht, falls wirklich die eine der beiden Schriften von dem Verfaßer der andern benutzt oder gar geistlos benutzt wäre, das Vorbild von dem Nachbilde unzweifelhaft unterscheiden könnte, wie natürlich aber auf der andern Seite unter der, wie wir gesehn haben, wohlbegründeten Voraussetzung, daß beide Schriften von einer Hand verfaßt sind, die Schwierigkeit erscheint, die Priorität der einen oder der andern Schrift zu bestimmen, da sie sich nicht ausdrücklich und absichtlich auf einander beziehen. Die Frage verschlägt aber auch für das Verständnis und die Beurtheilung des Briefes wenig oder nichts. Abgesehn von den neuesten Kritikern, deren Interesse an der Beantwortung der angeregten Frage wir theils schon kennen gelernt haben, theils noch weiter bei der Untersuchung der johanneischen Authentie unsers Briefes kennen lernen werden, hat man entweder, indem man eine gewiße äußere Zusammengehörigkeit des Briefes und des Evangeliums

Johannis annahm (vgl. S. xxxiv), in dem Briefe das Evangelium ausdrücklich vorausgesetzt gefunden, oder man hat, um überhaupt die Abfaßungszeit des Briefes zu bestimmen, das Evangelium verglichen, wobei dieses meistens als die frühere Schrift angesehn wurde. Hierüber wird unten noch ein Wort zu sagen sein.

Wenn man aus der Vergleichung der literarischen Eigenthümlichkeit der beiden Schriften, ohne irgendein anderes kritisches Interesse, nur die Priorität der einen oder der andern bestimmen will, so wird man mit Lücke, welchem auch Brückner nachfolgt, sagen dürfen, daß höchst wahrscheinlich das Evangelium die ältere Schrift sei. Absichtlich bezieht sich der Brief allerdings nirgends auf das Evangelium, aber mit Recht hat Lücke geurtheilt, daß die Haltung des Briefes in seinen lehrhaften und in seinen polemischen Sätzen der Art sei, daß die im Evangelio gegebene Entwickelung als den Lesern bekannt vorausgesetzt erscheine. Entscheidend ist dieser Eindruck, welchen der Brief macht, freilich nicht; man könnte immerhin annehmen, daß der Apostel die mündlich von ihm ertheilten Unterweisungen voraussetzte. Aber man muß die feine Bemerkung Lückes hinzunehmen, daß „in der Regel der kürzere, contrahirte Ausdruck eines und desselbigen Schriftstellers, besonders bei eigenthümlichen Ideen, immer der spätere, der ausführlichere aber, die Idee gleichsam erst entfaltende und gestaltende, der frühere“ sei (a. a. O. S. 22). In diesem Sinne vergleicht Lücke nicht nur den ganzen Eingang des Briefes mit der evangelischen Lehrentwickelung, sondern erklärt auch mehrere einzelne „abbrevirte Formeln“ des Briefes (I, 1. 2. IV, 2) aus den „ausführlicheren und verständlicheren“ Formeln des vorangegangenen Evangeliums (I, 1 fll. 14.). Das deutlichste Anzeichen davon, daß unser Brief nach dem Evangelium geschrieben sei, finden wir in den Eingangsversen, nicht nur weil die kürzern Formeln auf eine vorangegangene Ausführung hindeuten, sondern auch weil überhaupt die psychologische Wahrheit der relativischen Anlage und die innere Berechtigung der schwierigen, bei aller Ebenmäßigkeit im Ganzen doch im

Einzelnen abgerißenen, mit Andeutungen sich begnügenden, die nothwendigen Mittelglieder parenthetisch nachbringenden Conception und Gestaltung des ganzen Satzes darauf zu beruhen scheint, daß der Briefsteller dieselben Gedanken schon früher einmal in vollerem Zusammenhange nicht nur mündlich gepredigt, sondern schriftlich entwickelt hatte. Vielleicht darf man auch in der sinnreichen Darstellung des Liebesgebotes (II, 7), welches einmal „nicht neu, alt", und doch wiederum „neu" genannt wird, eine Erinnerung an das geschriebene Evangelium (13, 34) erkennen. Baur (a. a. O. 1848. S. 311) will auch an dieser Stelle den Briefsteller über einer Nachahmung des Evangeliums ertappen. Der Verfaßer des Briefes, sagt Baur, will nach dem Evangelium das Liebesgebot ein neues nennen, „und doch kommt ihm die Reflexion, es könne nicht in demselben Sinne, in welchem es Jesus im Evangelium so nannte, auch jetzt noch so genannt werden. Daher macht er die Unterscheidung, es sei sowohl ein altes als ein neues, ein altes, weil sie es schon ἀπ' ἀρχῆς (auch dieser Ausdruck ist ganz in demselben Sinne aus dem Ev. 15, 27 genommen) gehabt haben, ein neues, weil das, was das Wesen der Bruderliebe ausmacht, daß man dem Lichte angehört, auf derselben noch immer vor sich gehenden Scheidung des Lichtes und der Finsterniß, die mit der Erscheinung des wahren Lichtes ihren Anfang genommen hat, beruht." Umgekehrt findet Hilgenfeld (a. a. O. S. 332 fl.), daß der Briefsteller das alte Gebot der Liebe „noch gar nicht in der Weise wie Ev. 13, 34 als ein absolut neues dargestellt" habe, wenngleich dadurch, daß dem „durch Christum wiederholten Gebote ein hohes Alterthum beigelegt" werde, der Briefsteller sich als ein lange nach der Zeit der ersten Verbreitung des Christenthums Schreibender verrathe (vgl. dagegen Brückner zu II, 7). Baurs Bemerkung trifft schon deshalb nicht zu, weil der Briefsteller nicht von der Benennung „neu" ausgeht und dabei auf die angebliche Reflexion kömmt, vielmehr umgekehrt zuerst in paränetischem Interesse die Leser daran erinnert, daß das eingeschärfte Gebot der Bruderliebe nach Christi Vorbilde „nicht neu", sondern so „alt"

sei, als ihr Christenthum überhaupt (das ἀπ' ἀρχῆς bezieht sich auf den Anfang der Leser im Christenthum, hat also mit Joh. 15, 27 nichts zu thun) und dann erst im Sinne von Joh. 13, 34 die Kehrseite (πάλιν ἐντολὴν καινὴν V. 8) heraushebt, die Neuheit jenes Gebotes, welche aber für die Christen eben darin besteht, daß die Liebe nach Christi Vorbild, in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn, in seiner Kraft geübt wird. Von einer mißlungenen Nachahmung des Evangeliums ist also keine Spur vorhanden; möglich aber ist, daß Johannes, indem er die Vorstellung παλαιά von vorn herein durch οὐ καινή ausdrückte, weil er den witzigen Gegensatz von οὐ καινή (παλαιά) und καινή im Sinne hatte, an den Ausspruch des Herrn über die Neuheit des Liebesgebotes, welchen er selbst in seinem Evangelium schon niedergeschrieben hatte, dachte. Die sinnreiche Rede mit ihrem originellen Gegensatze von „alt" und „neu" erscheint von vorn herein noch frappanter, wenn man annehmen kann, daß die Leser die Erzählung Joh. 13 in Händen hatten; nothwendig folgt aber diese Annahme aus der Haltung unseres Briefes nicht.

3. Ist der Brief von dem Apostel Johannes geschrieben? Wenn das vierte Evangelium ein Werk des Apostels Johannes ist, so kann für uns, da wir den ersten Brief dem Verfaßer des Evangeliums vindicirt haben, die johanneische Authentie des Briefes nicht mehr zweifelhaft sein. Indessen kömmt es um so mehr darauf an, die Authentie unseres Briefes insbesondere zu erweisen, weil die äußeren Zeugnisse für denselben unmittelbarer und bestimmter sind, als die für das Evangelium, und insofern die Authenticität des Evangeliums beßer durch den ersten Brief, als umgekehrt, gesichert erscheint.

An der johanneischen Authentie des ersten Briefes, für welchen zwei unmittelbare Schüler des Apostels, Polycarp (Ep. ad Phil. c. 7) und Papias (bei Eusebius, H. E. III, 39) Zeugnis ablegen, hat die christliche Kirche nie den geringsten Zweifel gehegt. Schon am Ende des zweiten Jahrhunderts, als die beiden anderen johanneischen Briefe noch keineswegs allgemein anerkannt waren, hatte die römische Kirche

den ersten Brief in ihrem Kanon (vgl. K. Wieseler, der Kanon des neuen Testaments von Muratori. Stud. u. Kr. 1847. 4. S. 815 fll.), las die syrische Kirche denselben in ihrer Peschito (vgl. de Wette, Einl. in das N. T. §. 11a) und gebrauchte der Schüler des Polycarp, Irenäus, welcher als Bischof von Lyon wohl als Repräsentant der gallischen Kirche gelten kann, unsern Brief als eine Schrift des Apostels Johannes (adv. haer. III, 18). In derselben Weise zeugen Clemens (Opp. ed. F. Sylburg. Juxta Parisinam a. 1641. Colon. 1688. Strom. III. p. 439. 443 sqq. 264. IV. p. 514), Origenes (bei Eusebius, H. E. VI, 25), welcher über den zweiten und dritten johanneischen Brief ausdrücklich anmerkt, daß nicht alle dieselben für ächt hielten, Dionysius (bei Eusebius, H. E. VII, 25), welcher aus inneren Gründen die Apokalypse dem Apostel Johannes, als dem unzweifelhaften Verfaßer des Evangeliums und des ersten Briefes, abspricht, Tertullian (de idol. c. 2. de fug. c. 9. c. Gnost. scorp. c. 12. de praescr. haer. c. 3) und Cyprian (Opp. Brem. 1690. De orat. dom. p. 145. 149. Testim. III. p. 61) für die Ansicht der alexandrinischen und der africanischen Kirche. Eusebius (H. E. III, 25) zählte daher unsern Brief zu den Homologumenen. Seitdem ist das kanonische Ansehn des Briefes in der Kirche in dem Maße gewachsen, als die kirchliche Wißenschaft sich gewöhnte, die äußere Bezeugung desselben als eine vorzugsweise sichere und gewichtige anzusehn. Es war deshalb natürlich, daß die ersten Zweifel an der johanneischen Authentie des Briefes auf innere Gründe gestützt wurden. Horst (a. a. O. S. 66. 87) erkannte das Zeugnis des Papias für den Brief an, wollte denselben aber doch nicht für ächt gelten laßen. S. G. Lange dagegen fühlte sich, wie wir gesehn haben, durch die äußeren Zeugnisse für die Authentie des Briefes bewogen, seine Bedenken niederzuschlagen. Bretschneider (Prob. p. 171 sqq.) zuerst versuchte, seinen inneren Zweifelsgründen durch Beseitigung der äußeren Zeugnisse Raum zu verschaffen. Die neueste Kritik hat diese nothwendige Taktik vollendet. Die Zeugnisse des Eusebius und der Kirchenväter bis zu Irenäus hin=

auf gelten deshalb nichts, weil diese Männer durch ihre unkritische und unhistorische Leichtgläubigkeit, nach welcher sie nicht selten unrichtige Sachen, sogar ganz abgeschmackte Legenden berichten, sich selbst als höchst unzuverläßig darstellen (vgl. Bretschneider, l. c. p. 174. Schwegler, nachapost. Zeitalt. I. S. 46 fll. Zeller a. a. O. 1845. S. 641 fll. 1846. S. 303); die noch ältern Zeugnisse aber, welche ganz abgesehn von der kritischen Umsicht und der historischen Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner, durch ihr bloßes Vorhandensein wichtig sind und um so schwerer in die Wagschale fallen, je näher sie der apostolischen Zeit liegen, diese Zeugnisse werden bald dadurch beseitigt, daß man eine behauptete Citation oder Anspielung gar nicht anerkennt, bald dadurch entkräftet, daß man die Ächtheit der Zeugnis gebenden Schrift leugnet, bald geradezu in Gegenzeugnisse verwandelt, indem man die Zeugnis gebende Schrift als die frühere ansieht (vgl. Bretschneider, l. c. p. 171. Zeller, a. a. O. 1847. S. 143 fl. 1845. S. 584 fll.). Was die letztere Art von Zeugnissen betrifft, so kann nur durch sorgfältige Untersuchungen im Einzelnen ausgemacht werden, welchen Werth eine Zeugenschrift überhaupt habe und in welchem Verhältnisse dieselbe zu diesem oder jenem biblischen Buche stehe; über jene erste Art von Zeugen aber, über die Repräsentanten der historischen Tradition in der Kirche, werden wir im Allgemeinen urtheilen dürfen, daß dieselben unterschätzt werden, wenn man „der Kritik der Kirchenväter, mit äußerst seltenen Ausnahmen, geradezu gar nichts, ihrer Leichtgläubigkeit und kritischen Sorglosigkeit alles zutrauen" will (vgl. Zeller a. a. O. 1845. S. 641). Es ist wahr, Irenäus und viele angesehene Kirchenväter nach ihm haben Mährchen erzählt. Aber sollten sie, weil sie in dieser Hinsicht leichtgläubig oder auch abergläubisch waren, deshalb schon unglaubwürdig sein, wenn sie dem allgemeinen Bewußtsein der Kirche Worte leihend den einen oder den andern Apostel als Verfaßer eines biblischen Buches nennen? Jene Mährchen können wir als solche erweisen; dagegen behauptet wenigstens die kirchliche Wißenschaft, daß die Zeugnisse der Kirchenväter über die apostoli=

schen Schriften sich an diesen selbst bewähren. Wie man von der einen Seite sagen müßte, daß, falls nicht der eine und der andere Kirchenvater, sondern falls eine constante, einstimmige Tradition eins jener Mährchen bezeugte und dazu das Mährchen selbst sich bewahrheitete d. h. sich als Geschichte, nicht als Mährchen, auswiese, man auch das Mährchen nicht mehr als solches, sondern als Geschichte anzusehn hätte: so wird man von der andern Seite sagen müßen, daß die patristische Tradition über den Ursprung eines apostolischen Buches um so zuverläßiger erscheint, je älter und einstimmiger die Tradition ist, je mehr der kritische Werth derselben dadurch wächst, daß gegen gewiße andere Schriften ein traditioneller Widerspruch nicht verschwiegen wird, und je mehr endlich das wohl bezeugte apostolische Buch sich selbst als ächt ausweist. Wenn irgendwo, so kommen bei dem ersten johanneischen Briefe alle diese Kriterien zusammen. Gegen dieselben bildet auch die Apokalypse mit ihren alten Zeugnissen keine gültige Instanz, weil die vorsichtige Kritik nur urtheilen darf, daß die inneren Kriterien mindestens ebenso stark gegen die johanneische Authentie der Apokalypse sprechen, als die äußeren Zeugnisse dafür sprechen, daß aber die größere Wahrscheinlichkeit auf der Seite der inneren Kriterien auch deshalb liegt, weil jene äußeren Zeugnisse selbst durch höchst gewichtige Gegenzeugnisse geschwächt werden.

Die johanneische Authentie des ersten Briefes ist durch Polycarp und durch Papias, von denen jedenfalls jener ein unmittelbarer Schüler des Apostels Johannes war (vgl. Irenäus, adv. haer. V, 33. Eusebius, H. E. IV, 14. V, 20. III, 39), bezeugt. In dem Briefe des Polycarp an die Philipper (c. 7) stehen die Worte: *Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν.* In diesen Worten hat man einen deutlichen Nachklang von 1 Joh. IV, 2. 3 gefunden. Daß der Brief des Polycarp ächt sei, hat Bretschneider (l. c. p. 172) nicht geleugnet; er macht nur darauf aufmerksam, daß die Worte Polycarps weder sich selbst für ein Citat ausgeben, noch buchstäblich mit

1 Joh. IV, 2. 3 übereinstimmen, leugnet daher, daß Polycarp den johanneischen Brief im Sinne gehabt habe, und meint, daß beide Briefsteller sich einer im 2. Jahrhundert gebräuchlichen theologischen oder logologischen Formel, unabhängig von einander, bedient hätten, wenn nicht anzunehmen sei, daß Pseudojohannes den Brief des Polycarp benutzt habe. Zeller aber (a. a. O. 1845. S. 586. Vgl. 1848. S. 532. 573) begnügt sich nicht mit dem Bretschneiderschen Einwurfe, sondern nimmt auch die Authentie des Polycarpischen Briefes in Anspruch. Diesen letzten Punct zu erörtern kann hier unsere Aufgabe nicht sein. Es genügt uns, daß Irenäus den Brief seines Lehrers anerkannt hat. Immerhin mag der Brief des Polycarp mit den Ignatianischen Briefen stehen und fallen, — es hat noch niemand bewiesen, daß in der Masse dessen, was unter dem Namen von Ignatianischen Briefen bekannt ist, nicht ein ächter Bestandtheil erhalten sei; vielmehr macht sich die entgegengesetzte Ansicht auch in den neuesten, auf Grund eines wesentlich vervollständigten Materials geführten Untersuchungen immer mehr geltend. Wir fragen hier also nur, ob der Brief des Polycarp den ersten johanneischen Brief wirklich voraussetzt oder nicht. Ein ungünstiges Vorurtheil könnte daraus sich zu ergeben scheinen, daß Eusebius (H. E. IV, 14) anmerkt, Polycarp habe in seinem Briefe mehrmals den ersten Brief des Petrus citirt, dagegen von einer Benutzung des ersten johanneischen Briefes nichts sagt. Es mag sein, daß Eusebius, welcher mehrere Stellen des petrinischen Briefes wörtlich bei Polycarp wiederfand, die nicht ebenso buchstäbliche Anspielung auf 1 Joh. IV entweder gar nicht merkte, oder doch nicht neben jenen wörtlich genauen Anführungen nennen wollte; jedenfalls darf uns das Stillschweigen des Eusebius nicht irre machen, wenn es auch ein Zeichen von der Vorsicht und Genauigkeit des Geschichtschreibers sein mag. In der That erscheint die angeführte Stelle des Polycarpischen Briefes, welcher auch sonst Anklänge an Johanneisches enthält, als eine ungezwungene Benutzung von 1 Joh. IV, 2. 3. Polycarp begründet mit den fraglichen

Worten seine Warnung vor den falschen Brüdern — *καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, οἵτινες ἀποπλανῶσι κενοὺς ἀνθρώπους*. Weil also *ψευδάδελφοι* bestimmt genannt werden und von diesen Personen ausgesagt wird: *οἵτινες ἀποπλανῶσι κτλ.*, so ist erstlich die Umsetzung der im Contexte des johanneischen Briefes begründeten Formel *πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογ. κτλ.* in die personale Redeweise *πᾶς γὰρ ὃς κτλ.* nothwendig; ferner ist es natürlich, daß Polycarp sich mit der negativen Seite der Sache begnügt — *ὃς ἂν μὴ ὁμολ. κτλ.* — weil in seinem Contexte gar keine Veranlaßung liegt, auch die Position, das treue, wahre Bekenntnis herauszusetzen, während Johannes seiner eigenthümlichen Weise gemäß die ganze Stelle IV, 1 fll. so angelegt hat, und nach dem Zusammenhange (III, 24 *ἐκ τ. πνευμ. κτλ.*) so anlegen mußte, daß er gerade durch den ausdrücklichen Gegensatz zwischen dem Geiste aus Gott, der bekennt, und dem Geiste nicht aus Gott, dem Geiste des Antichrists, der nicht bekennt, jenen wie diesen charakterisirt. Jener ist der Geist der Kinder Gottes, dieser der Geist aus der Welt, aus dem Teufel. Polycarp hebt nur das zweite Moment hervor, aber in ächt johanneischer Weise, so daß seine ganze Ausführung von den Anschauungen im ersten johanneischen Briefe getragen erscheint. Nicht allein die beiden Formeln *Ἰησ. Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθ.* und *ἀντίχριστός*, welche gerade in dieser Zusammenstellung um so gewißer auf das johanneische Original hindeuten, als der Ausdruck *ἀντίχριστος*, wie Lücke treffend hervorhebt, sich bei keinem Schriftsteller des 2. Jahrhunderts außer dem Irenäus wiederfindet und deshalb der johanneischen Schule eigen zu sein scheint, sondern auch die nachfolgenden Worte, in welchen Polycarp das Wesen der antichristischen Lüge beurtheilt (*καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστί*), zeigen deutlich ihren johanneischen Ursprung an (vgl. 1 Joh. IV, 4. Joh. 8, 44). Ist dies aber der Fall, so erscheinen auch noch andere Vorstellungen und Ausdrücke des Polycarpischen Briefes in einer johanneischen Färbung. Polycarp redet häufig von einem *πορεύεσθαι*,

περιπατεῖν ἐν ταῖς ἐντολαῖς, ἀξίως τῆς ἐντολῆς, κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου (c. 2. 3. 4. 5), verbindet mit dieser allgemeinen Forderung der Gerechtigkeit die besondere der Liebe (c. 2), schärft häufig die Bruderliebe ein, als die Spitze der Gerechtigkeit (c. 3. 4. 10), ermahnt, die falschen Lehren beiseite zu laßen und sich an „das von Anfang überlieferte Wort" (*τ. ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον* c. 7. Vgl. 1 Joh. II, 7. 19 fll.) zu halten, gebietet, sich zu scheiden *ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ* (c. 5. Vgl. 1 Joh. II, 16) und verheißt in Christo das Leben (*ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ.* c. 8). Alles dies beweist freilich, wenn man die einzelnen Momente ansieht, wenig oder nichts; aber nimmt man alle diese eigenthümlichen Anzeichen zusammen, so stellt sich der Brief des Polycarp als ein von johanneischen Elementen durchzogenes Werk dar; und gerade je freier der Schüler die Gedanken seines Lehrers benutzt, um so mehr verschwindet der Verdacht, daß der Brief untergeschoben sei.

Daß Papias den ersten Brief des Johannes benutzt habe bezeugt Eusebius (H. E. III, 39): *κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς, καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.* Bretschneider bemerkt, daß in diesen Worten weiter nichts liege, als daß Eusebius in irgendeiner Äußerung des Papias ein Citat aus dem johanneischen Briefe zu finden gemeint habe. Tiefer darf man auch das Zeugnis des Eusebius nicht wohl herabsetzen. Wenn Zeller außerdem noch urtheilt, es sei denkbar, daß „die Stellen, von welchen Euseb die eine aus der andern ableiten zu müssen glaubte, nur zufällig zusammentrafen", daß beide aus einer gemeinschaftlichen mündlichen Überlieferung oder aus einer dritten schriftlichen Quelle geschöpft, ja daß Pseudojohannes den Papias benutzt habe, so können alle diese Vermuthungen füglich auf sich beruhn — „wie es sich hiemit verhielt, würden wir kaum dann mit einiger Sicherheit beurtheilen können, wenn uns die eigne Äußerung des Papias erhalten wäre" (Zeller). Wenn Eusebius, der richtig angab, daß der erste Brief des Petrus von Polycarp mehrmals citirt sei, die

Anführung des ersten johanneischen Briefes bei Polycarp nicht einmal fand oder wenigstens nicht anmerkte, so werden wir ihm um so leichter Glauben schenken, da er bei Papias den johanneischen wie den petrinischen Brief gefunden haben will. Wir brauchen darum keineswegs dem Eusebius „eine Unfehlbarkeit des kritischen Urtheils“ beizumessen (Zeller), sehen aber auch keinen Grund, an die Unfehlbarkeit von allerlei zweifellustigen Vermuthungen zu glauben.

Die Briefe des Ignatius, in welchen sich ohnehin keine wörtliche Benutzung unseres Briefes nachweisen läßt, so sehr dieselben auch von dem Vorhandensein einer johanneischen Denkweise Zeugnis geben, laßen wir auch wegen des zweifelhaften Werthes der vorliegenden Textrecensionen beiseite. Eine nicht unbedeutende Bestätigung des von Polycarp und Papias abgelegten Zeugnisses bietet aber der Brief an den Diognet, welcher, wenn auch nicht von Justinus Martyr selbst doch in dessen Zeit abgefaßt ist. Die von Zeller (a. a. O. 1845. S. 587) kaum anerkannten und geringgeschätzten Anklänge an den ersten Brief des Johannes, welche sich in dem Briefe an den Diognet finden, sind freilich keine wörtlichen Anführungen, haben aber darum Bedeutung, weil sie auch in der Form soweit mit der johanneischen Redeweise übereinkommen, daß sie als charakteristische Wahrzeichen der johanneischen Gedanken, welche sich sonst durch den ganzen Brief hinziehn, erscheinen. In den ältesten apologetischen Schriften, deren schönste vielleicht der Brief an den Diognet ist, haben überhaupt johanneische Sprüche deshalb keinen rechten Platz, weil die ganze johanneische Art etwas Esoterisches hat. Paulus, der Heidenapostel, vor allen und die einfachere Geschichtserzählung und die mehr nüchternen Gnomen bei den Synoptikern werden von den Apologeten gebraucht. Freilich reicht gerade Johannes mit seiner pneumatischen Anschauungsweise in die Tiefe der christlichen Apologetik, das Wort des Johannes, „der Geist bezeugt, daß der Geist Wahrheit ist“ (V, 6), kann man als das Motto der ganzen christlichen Apologetik betrachten; aber ist nicht gerade dies Wort denen, die draußen stehn,

am meisten verschloßen, ja ärgerlich oder lächerlich? Der Masse der Heiden gegenüber konnten die Apologeten mit johanneischen Waffen schwerlich viel ausrichten. Diognet aber war nicht nur ein gebildeter, sondern auch ein williger Leser (Ep. c. 1. 2). Er konnte, nachdem ihm die Richtigkeit des Götzendienstes und die *δεισιδαιμονία* und *ἀλαζονεία* des gesetzgerechten Judenthums nachgewiesen war, tiefer als die gemeinen Heiden in das geistige Heiligthum der christlichen Wahrheit geleitet werden. Und gerade indem der Verfaßer des Briefes das pneumatische, ethische Wesen des Christenthums aufdeckt, zeigt er sich als einen mit der johanneischen Denkweise vertrauten Mann. Wenn gezeigt wird, daß die Gläubigen in ihrer Erkenntnis zugleich das wahre Leben haben (*οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς.* c. 12), wenn die Christen dargestellt werden als die Seele der Welt, obwohl sie nicht von der Welt (*ἐκ τοῦ κόσμου.* c. 6) sind, wenn sie geschildert werden als solche, welche nicht allein sich unter einander lieben, sondern auch die Welt lieben, von der sie gehaßt sind (c. 5. 6), und zwar deshalb lieben, weil sie Nachahmer der Liebe Gottes sind, welcher seinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt hat (*ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ.* c. 10. Vgl. 1 Joh. IV, 9 fll.), wenn darauf hingewiesen wird, daß auch der Vater nicht die Welt richtend, sondern sie liebend den Sohn gesandt habe (*ὡς σώζων ἔπεμψεν, ὡς ἀγαπῶν, οὐ κρίνων.* c. 7), daß freilich aber auch eine neue Sendung zum Gerichte zukünftig sei (*πέμψει γὰρ αὐτὸν κρίνοντα· καὶ τίς αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ὑποστήσεται;* c. 7), wenn ferner der Sohn in seiner überweltlichen Herrlichkeit *ὁ Λόγος, ὁ ἀπ' ἀρχῆς* (c. 11. Vgl. 1 Joh. I, 1. Joh. 1, 1) genannt, wenn der im Fleische erfundene und allezeit in den Herzen der Heiligen neu geborene Heiland als der eigenthümliche Reichthum der Kirche (c. 11), als Ernährer, Vater, Lehrer, Rather, Arzt, Verstand, Licht, Ehre, Ruhm, Kraft und Leben der Gläubigen gepriesen wird (c. 9), wenn gelehrt wird, daß Gott vom Himmel herab die Wahrheit und das heilige, unbegreifliche Wort in den Herzen der

Menschen gepflanzt habe (ὁ θεός — ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον — ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις), indem er nicht einen Engel, sondern αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων gesandt habe (c. 7) — sollte man nicht in allen diesen Vorstellungen und Wendungen zusammen die Spuren des johanneischen Vorbildes, insbesondere des ersten johanneischen Briefes erkennen dürfen? Wir haben wenigstens den Eindruck, daß der Briefsteller selbst, obwohl er seinen Leser nur mit der Milch der evangelischen Verkündigung tränkt, die feste Speise der johanneischen Lehre genoßen haben müße.

Die äußeren Zeugnisse für die Authentie des ersten johanneischen Briefes haben sich also als vollgültig ausgewiesen; es fragt sich jetzt weiter, ob dieselben durch die angeblich aus dem Briefe selbst sich ergebenden Zweifelsgründe entkräftet werden können. Dies ist die einzige Instanz, welche von den Gegnern geltend gemacht werden kann und geltend gemacht wird. Denn daß von den Alogern wahrscheinlich und daß von Marcion gewiß der erste Brief des Johannes, sammt allen übrigen Schriften, welche in der Kirche diesem Apostel zugeschrieben wurden, verworfen ist (Vgl. Lücke, a. a. O. S. 8fl.), haben die, welche die Authentie des Briefes bestritten, unseres Wißens nicht einmal als ein Gegenzeugnis hervorgehoben. Selbst in Betreff des weniger gut bezeugten Evangeliums sagt Schwegler (a. a. O. 1842. S. 151), über äußere Zeugnisse und Gegenzeugnisse „ließe sich Unzähliges hin- und herreden; die letzte Entscheidung sei offenbar nur von der geschichtlichen Anschauung des Entwickelungsganges der ältesten christlichen Kirche abhängig.“ Es fragt sich also auch wegen unseres Briefes, ob derselbe sich als ein Product aus der apostolischen oder aus der nachapostolischen Zeit darstellt.

Die aus dem Briefe selbst entnommenen Kriterien, welche denselben als ein Product nicht des Apostels Johannes, sondern eines um die Mitte des 2. Jahrhunderts oder noch später lebenden Schriftstellers bezeichnen sollen, sind von der negativen Kritik selbst so gesichtet, daß kein einziges übrig ge-

blieben ist, welches auf dieselbe Weise und in demselben Sinne von allen die Authentie des Briefes bestreitenden Kritikern geltend gemacht würde. Die von Bretschneider hervorgehobenen Zweifelsgründe sind, wie schon oben bemerkt wurde, nicht allein von ihm selbst, sondern auch von den neuesten Kritikern preisgegeben. Das einzige Kriterium, welches, schon von Bretschneider angedeutet (Prob. p. 205) und von den neuesten Kritikern weiter entwickelt und begründet, am häufigsten gegen die Authentie des Briefes angeführt worden ist, nämlich die Spur des Montanismus, mag man dieselbe nun in einzelnen montanistischen Ausdrücken und Vorstellungen des Briefes oder in der angeblich erst durch die Montanisten ausgebildeten Christologie des Briefes gefunden haben, gerade dieses scheinbar bedeutendste Argument wird von den neuesten Kritikern in mehr als einer Beziehung so angewandt, daß das zuversichtliche Urtheil des Einen von dem ebenso entschiedenen Urtheile des Andern umgeworfen wird. Schwegler, Planck und Baur können eine ganze Reihe von Vorstellungen in dem johanneischen Briefe nur aus dem Montanismus erklären, während Hilgenfeld dieselben Vorstellungen nicht anders als aus vormontanistischen Beziehungen verstehen kann. Schwegler meint, wie Bretschneider, daß die Christologie des Briefes, d. h. die Combination der Logosidee mit der Messiasidee, nur durch die montanistische Anschauungsweise vermittelt sein könne, Hilgenfeld aber hält dafür, daß der Brief, welcher ganz wohl aus vormontanistischen Beziehungen erklärt werden könne, „die Idee eines persönlichen Logos" noch gar nicht habe. Wir müßen untersuchen, ob nicht alle diese Urtheile auf einem mangelhaften Verständnisse des Briefes selbst beruhn. Bretschneiders Argumente gegen die johanneische Authentie unseres Briefes sind folgende: erstlich zeigt die Logologie, welche der Brief mit dem Evangelium theilt, daß dieses wie jener nicht vor dem 2. Jahrhundert abgefaßt sei, weil die Lehre von dem göttlichen Logos erst in dieser Zeit von Philosophen, die zum Christenthum übertraten, mit der Lehre der Apostel verbunden worden ist. Dasselbe Resultat ergiebt sich aus der Po-

lemik des Briefes gegen doketische Irrthümer, welche gleichfalls erst im 2. Jahrhundert bekannt wurden. Daß insbesondere nicht der Apostel Johannes unsern Brief geschrieben habe, folgt theils daraus, daß der Brief, gleich dem Evangelium, ausschließlich für heidenchristliche Leser bestimmt ist, während Johannes, wenn er in Ephesus und an kleinasiatische Leser geschrieben hätte, gewiß auch die dort befindlichen Judenchristen berücksichtigt haben würde, theils und vorzüglich daraus, daß der Briefsteller selbst in dem 2. und 3. Briefe sich ὁ πρεσβύτερος nennt, also sich nicht einmal für den Apostel Johannes ausgiebt (Vgl. Paulus, a. a. O. S. 72. 265). Alle diese Bedenken erledigen sich vollkommen durch das, was Lücke (a. a. O. S. 17 fll.) dagegen bemerkt hat; nur das aus der heidenchristlichen Tendenz des Briefes entlehnte Argument hat Lücke übergangen. Dasselbe ist aber auch durchaus nichtig. Die kleinasiatischen Gemeinen waren wirklich vorwiegend heidenchristliche. Schon der paulinische Epheserbrief zeigt dies. Der Inhalt und die Tendenz unsers johanneischen Briefes ist aber keineswegs ausschließlich heidenchristlich, sondern, man könnte sagen, universalchristlich. Die Predigt von Jesu dem Christ, von dem Glauben an den im Fleische erschienenen Sohn Gottes, in welchem wir das ewige Leben und die volle Freude haben, also der eigentliche Mittelpunct des Briefes, gilt für Judenchristen so gut wie für Heidenchristen. Manches im Briefe erinnert sogar wenigstens in dem Maße an die alttestamentliche Ökonomie, wie es dem johanneischen Standpuncte überhaupt, zumal einem vorzugsweise heidenchristlichen Leserkreise gegenüber, entspricht. Mit dem Beispiele des Kain (III, 12) wird der Haß der Welt erläutert, die Sünde wird als eine Verletzung des göttlichen Gesetzes gestraft (III, 4), und der Ernst des ausdrücklichen Wortes Gottes, welches jeden Menschen der Sünde zeiht, wird entschieden geltend gemacht (I, 10). So zeigt der Brief ebenso deutlich die aus dem Evangelio bekannte Eigenthümlichkeit des Johannes, als er dem Bilde, welches wir uns von dem Leserkreise desselben machen müßen, entspricht. — Auch der aus den Überschriften

der beiden kleinen johanneischen Briefe entwickelte Einwand gegen die Autorschaft des Apostels Johannes ist nicht stichhaltig. Dort nennt sich der Briefsteller ὁ πρεσβύτερος. Aber in unserm ersten Briefe bezeichnet er sich unzweideutig als einen wirklichen Apostel (I, 1 flg. IV, 14). Sind also, wie Bretschneider ausdrücklich voraussetzt, alle drei Briefe von demselben Verfaßer geschrieben, so muß der Briefsteller, indem er sich „der Presbyter" nannte, entweder gemeint haben, daß er, der Apostel, auch diesen Namen unbedenklich tragen könne, oder er muß in einer unbegreiflichen Einfalt aus der Rolle gefallen sein und sich selbst als Nichtapostel, als „den Presbyter" verrathen haben. Gewiß würde niemand in der Selbstbezeichnung ὁ πρεσβύτερος ein Anzeichen, daß der Briefsteller nicht der Apostel sei, gefunden haben, wenn nicht „das Unglück wäre" (Lücke), daß in der ältesten Kirchengeschichte ein Presbyter Johannes, welcher noch dazu in dem Gemeinekreise des Apostels Johannes gelebt haben soll, erwähnt würde. Aber wenn dieser unter dem Namen des Apostels Schriften in Umlauf setzen wollte, weshalb hätte er denn, nachdem er im Evangelium und in dem ersten Briefe seine Rolle so klug gespielt hatte, in den beiden letzten Briefen sich selbst so unverkennbar bezeichnen sollen? Wenn er sich noch einfach Johannes genannt hätte! Aber woher weiß man überhaupt, daß unter dem Namen ὁ πρεσβύτερος gerade jener Presbyter verstanden worden sei? Weit mehr empfiehlt sich die Annahme, daß der Apostel Johannes sich selbst ὁ πρεσβύτερος nannte — in welchem Sinne, wird die Einleitung zu den beiden kleinen Briefen zu untersuchen haben — und so in persönlicher Bestimmtheit den Empfängern der Briefe sich darstellte, ohne doch, gegen seine Neigung, seinen Namen zu schreiben.

Die beiden andern von Bretschneider erhobenen Bedenken gegen die johanneische Authentie unseres Briefes finden wir auch bei den neuesten Kritikern wieder. Die antidoketischen Sätze des Briefes sind auch für Hilgenfeld (a. a. O. S. 344) ein Zeichen, daß derselbe in der nachapostolischen Zeit entstanden sei; aber neben dieser antidoketischen Tendenz findet

Hilgenfeld auch noch andere Beziehungen auf die gnostischen Lehren des 2. Jahrhunderts. Dagegen hat Schwegler (Montanismus S. 156 fll. 185 fll.) in der Christologie des Briefes ein Kriterium seiner Unächtheit gesehn, indem er dieselbe nur als nachmontanistisch verstehen konnte. Freilich ist nach Schwegler die Lehre von dem Paraklet der eigenthümliche Berührungspunct zwischen Johannes — besonders dem Evangelium, mit welchem 1 Joh. II, 1 nicht einmal recht stimmen soll — und dem Montanismus, indessen kömmt doch auch bei der Logologie und Christologie der johanneischen Schriften der Montanismus in Frage, weil gerade durch den Montanismus die Unterscheidung von Logos und Pneuma vollzogen worden ist, weil somit „die Logoslehre erst zu den höhern Entwicklungsstufen montanistischer Denkweise gehört" (S. 167), weil insofern auch die Christologie unsers Briefes auf montanistischen Voraussetzungen ruht, als der Montanismus die Ursache war, daß man „zwei ursprünglich disparate Anschauungen, nämlich die Logosidee, welche kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts hin und wieder, besonders in Kleinasien, aufzutauchen beginnt, und die Messiasidee coincidiren ließ" (S. 156). — Der Sinn dieser kritischen Erörterungen sowohl bei Bretschneider, welcher sich damit begnügt, zu leugnen, daß vor dem 2. Jahrhundert die Vorstellung von dem persönlichen Logos in der Kirche vorhanden gewesen sei, als auch bei Schwegler, welcher hinzufügt, daß die Montanisten jene Lehre erfunden hätten, der Sinn dieser Behauptungen ist im letzten Grunde die von keiner Kritik und von keiner Historie zu überwindende Ansicht, daß die johanneische Logologie und Christologie nicht zu den Grundlehren des Christenthums gehöre. Paulus hat, was wohl keines Beweises bedarf, auch in seinen nie angefochtenen Briefen die Lehre von dem im Fleische erschienenen Sohne Gottes ganz in dem Sinne des Johannes als das Fundament der christlichen Wahrheit vorgetragen. Die Vorstellung von dem „Logos" hat bekanntlich schon Philo so entwickelt, daß Johannes die vorhandene Kunstform zur Faßung des vollen evangelischen Gedankens benutzen konnte. Und die von den Apo-

steln überlieferte Lehre ist nicht allein von den Kirchenvätern des 2. Jahrhunderts verarbeitet, sondern auch von Gnostikern und Montanisten corrumpirt, wie ja schon die Apostel selbst gezwungen waren, allerlei Irrthümer abzuwehren. Die apostolische Christologie, durch die alttestamentliche Weissagung vorbereitet und durch die Thatsache der Erscheinung Christi factisch begründet, war ein Problem, welches in der kirchlichen Lehrentwickelung immer voller und richtiger gelöst wurde, in der außerkirchlichen Lehrbildung aber mehr oder weniger falsche Lösungsversuche erfuhr. Ein solcher Lösungsversuch war der Doketismus, welcher die Realität der Leiblichkeit Christi leugnet; eine andere Lösung oder vielmehr eine Beseitigung des christologischen Problems versuchte der Ebionitismus; aber dieser wie jener beweisen gerade durch ihr Dasein, daß von vorn herein die Idee des Logos mit der des Messias coincidirte, daß von Hause aus die Christologie als Theanthropologie gefaßt werden sollte. Wenn der Doketismus das durch die kirchliche Tradition von den Aposteln her aufgestellte Problem durch Unterschlagung des einen Factors in der Christologie, der Realität der Leiblichkeit, lösen wollte, so ließ der Ebionitismus es eigentlich gar nicht zu einer Christologie kommen, mußte aber ebendeshalb auch von der Kirche ausscheiden, welche nur auf der apostolischen Christologie sich entwickelte. Daß aber schon Johannes gegen doketische Irrthümer insbesondere und gegen gnostische Irrlehren überhaupt zu kämpfen hatte, ist von vorn herein wahrscheinlich, wenn auch nicht Cerinth ausdrücklich in der johanneischen Zeit genannt würde und wenn auch nicht schon in einzelnen paulinischen Briefen antignostische Sätze vorkämen. Ganz abgesehn von dem überall sich bewährenden Gesetze, daß die göttliche Wahrheit von denen, welche sie nicht einfältig annehmen, entstellt wird, lagen zu der Zeit, als die Apostel schrieben, die Keime einer falschen Gnosis längst vor, nämlich in den jüdischen und heidnischen Theosophemen. Der spätere Gnosticismus zeigt die Versetzung derselben mit den apostolischen, zumal mit johanneischen Anschauungen. Herakleon verfiel ganz naturgemäß auf das Evangelium des

Johannes. Auch die Montanisten entlehnten aus dem pneumatischen Evangelium des Johannes ihre pneumatisirenden Vorstellungen, insbesondere mißbrauchten sie die johanneische Idee des Paraklet. Die betreffenden johanneischen Stellen „gehörten unter die dicta probantia der Montanisten" (Schwegler, S. 19) — wie kann denn die johanneische Lehre sich auf die montanistische Vorarbeit gründen? Die ganze montanistische Perfectibilitätstheorie ist vielmehr nur eine Mißdeutung der johanneischen Sprüche von dem Geiste, welcher in alle Wahrheit leiten soll.

Aber man hat auch einzelne Ausdrücke und Vorstellungen in unserm Briefe zu finden gemeint, welche bestimmte Spuren einer nachapostolischen Zeit enthalten sollen. „Beiläufig" hat Planck (a. a. O. 1847. S. 497) bemerkt, daß 1 Joh. IV, 18 in der Entgegensetzung der Furcht und der Liebe „eine mit der marcionitischen verwandte Anschauungsweise" erkennbar sei. Dann wird freilich Paulus wegen Röm. 8 und ähnlicher Entwickelungen, die aus der eigentlichen Mitte der paulinischen Anschauung von dem furchtlosen, freien, liebevollen Kindesrechte der Gläubigen handeln, als ein Erzmarcionit dastehn müßen. Die beiläufige Bemerkung Plancks erledigt sich aber so leicht aus der Sache selbst überhaupt und aus dem Zusammenhange von 1 Joh. IV, 16 fll. insbesondere, daß wir hierüber kein Wort weiter verlieren mögen. Der Rede werth erscheinen nur einerseits Hilgenfelds Untersuchungen, welcher in unserm Briefe Beziehungen auf eine nachapostolische Form des Gnosticismus gefunden hat (a. a. O. S. 337 fll.), anderseits Baurs Erörterungen, welcher nach dem Vorgange von Planck (a. a. O. 1847. S. 468 fll. Vgl. Zeller, a. a. O. 1845. S. 636 und Schwegler) bestimmte montanistische Spuren in unserm Briefe entdeckt haben will.

Mit Unrecht hat man geleugnet, daß in den johanneischen und in anderen neutestamentlichen Schriften schon auf eine falsche Gnosis Bezug genommen werde (C. C. Tittmann, de vestigiis Gnosticorum in N. T. frustra quaesitis. Lips. 1773. p. 179. J. F. Chr. Löffler, dissert. hist. exeget. Johannis

epistola I Gnosticos inprimis impugnari negans. In den Commentationes theolog. edit. a Velthusen, Kuinoel et Ruperti. Vol. I. Lips. 1794. p. 138. Vgl dagegen C. Chr. Flatt, dissert. hist. exeget. qua variae de antichristis et pseudoprophetis in prima Joannis ep. notatis sententiae modesto examini subjiciuntur. Tubing. 1809). Allerdings aber glauben wir mit Recht zu leugnen, daß in unserm johanneischen Briefe eine erweislich nachapostolische Form der falschen Gnosis berücksichtigt sei. Johannes läßt nirgends das Bild eines irgendwie ausgebildeten Gnosticismus durchblicken, und gerade deshalb setzt er eine Zeit voraus, welche noch vor der Entwickelung der gnostischen Systeme im Anfange des 2. Jahrhunderts liegt. Seine Polemik geht nur gegen eine doketische Christologie, und selbst diese scheint noch ganz roh gewesen zu sein, weil der Apostel sich damit begnügt, einfach die Wirklichkeit der Erscheinung Christi im Fleische zu behaupten und darauf hinzuweisen, wie durch jene antichristliche Lüge die selige, lebensvolle Gemeinschaft mit dem Vater abgeschnitten werde, weil diese nur im ächten Glauben an den Sohn stattfindet. Alles Andere, was Hilgenfeld als Spuren einer schon weiter entwickelten Gnosis angeführt hat, beruht auf einem Mißverständnis der johanneischen Worte, welche so wenig auf ein dualistisches oder antitaktisches, oder überhaupt auf „ein ganz bestimmtes gnostisches System", etwa das des Basilides, hindeuten, daß dieselben sich nicht einmal in dem angeblichen Sinne umdeuten laßen. Der johanneische Gebrauch des Wortes *γινώσκειν* ist so originell, Johannes legt eine solche Fülle ächt christlichen Gehaltes in das Wort, daß hierin wohl die Überwindung einer beginnenden Afterweisheit erkannt werden mag, daß es auch ganz wahrscheinlich ist, daß die falsche Gnosis je länger je mehr aus dem johanneischen Vorrathe schöpfte; aber auf das Vorhandensein eines systematisirten Gnosticismus läßt das Johanneische *γινώσκειν* in keiner Weise schließen. Und wenn die Kirchenväter mit johanneischen Sprüchen die späteren Gnostiker schlagen, folgt daraus, daß schon Johannes selbst gegen dieselben Gnostiker gestritten habe? Vielmehr urtheilen

die Kirchenväter ganz richtig, daß Valentin und die übrigen Gnostiker von den Irrlehrern der johanneischen Zeit abstammen (Vgl. Oecumenius zu 1 Joh. II, 18 fll.), und mit Recht halten sie dem entwickelten Irrthum die apostolische Wahrheit entgegen, welche schon gegen die Keime des Irrthums siegreich gewesen ist und gegen jeden Irrthum siegreich bleibt. Keine Spur aber von der spätern Entwickelung des Irrthums ist bei Johannes selbst. Nicht gegen ein gnostisches Vorgeben gehen Stellen wie 1 Joh. I, 8. 10. II, 3. 9, und nicht „ein treues Bild von antinomistischen, antitaktischen Gnostikern" erhalten wir durch jene Stellen, sondern dieselben bewegen sich, wie die Auslegung zeigt, durchaus in der reinchristlichen Ethik. Hilgenfeld mißversteht jene Stellen auch nur deshalb, weil er in dem III, 9 (Vgl. III, 6. V, 18) den Gläubigen zugeschriebenen σπέρμα und dem hierauf gegründeten Nichtsündigen ein Zeichen von dualistischem Gnosticismus findet. Er meint, Johannes bezeichne die von den Gnostikern so genannten „pneumatischen Naturen", welche, „sosehr sie zeitlich in Irrthum und Sünde versunken sein mögen, doch zuletzt nothwendig erlöst werden müssen." Das ist aber ein gänzliches Verkennen der johanneischen Ethik, welche sich wesentlich dadurch von jedem gnostischen Dualismus unterscheidet, daß nach Johannes das σπέρμα nicht ein von vornherein, von Natur in einer Anzahl von Menschen vorhandenes Element, sondern ein für die ganze Welt von Gott bestimmtes und den an Jesum Christum gläubig Werdenden geschenktes Gnadengut ist, nämlich der heilige Geist, welcher den von Natur im Tode befangenen, fleischlichen Menschen in das Leben hinüberführt, geistlich macht, zu einem Kinde Gottes macht (III, 14. 1 fll. Vgl. Joh. 1, 12. 3, 3 fll. 36). Sofern der Gläubige dieses σπέρμα, aus welchem sein göttliches Leben erzeugt worden ist und von welchem dasselbe fortwährend getragen werden muß, wirklich bewahrt und bethätigt, insofern kann er wirklich nicht sündigen. Unter der idealen Voraussetzung, daß jene Bedingung erfüllt wird, gilt also was Johannes von dem Nichtsündigenkönnen der Gläubigen sagt; aber Johannes weiß recht

gut, daß das wirkliche Leben der Kinder Gottes keineswegs immer jener idealen Voraussetzung entspricht (I, 8 fl. II, 1).

Andere Spuren von Gnosticismus hat Hilgenfeld in den Stellen V, 6—8 und II, 20. 27 erkannt. Dort, meint er, lege der Briefsteller, indem er die an Christo vollzogene Taufe als Erweisung der Messiaswürde desselben hervorhebe, darum zugleich auf den Tod des Herrn einen besondern Nachdruck, „weil der Verfasser solche Ansichten vor Augen hatte, welche den Tod des Erlösers entweder gar nicht als ein wesentliches Moment seiner messianischen Wirksamkeit ansahen, oder welche allen Antheil an dem Leiden von dem höhern Christus fern hielten". Allein diese Beziehung der johanneischen Worte ist schon deshalb unmöglich, weil der Beweis dafür, daß Jesus der Christ sei, gar nicht aus Christi Taufe, nicht einmal aus Christi Tode, als aus einem historischen, und zwar den ungetheilten Christum angehenden Factum geführt wird, sondern aus der eigenen Lebenserfahrung der Gläubigen, welche deshalb das Zeugnis Gottes unzweifelhaft annehmen, weil sie durch ihre eigene Taufe und kraft des Blutes Christi den Geist wirklich empfangen haben, welcher ihnen, die an Jesum Christum glauben, das ewige Leben wirklich und wahrhaftig gebracht hat. Die ganze Stelle wird durch Hilgenfelds Erklärung verschoben. — Ebenso wenig aber wie V, 6 gegen Gnostiker polemisirt wird, kann die Vorstellung von dem χρῖσμα der Gläubigen (II, 20 fll.) aus einem „gnostischen Einfluße" erläutert werden. Es mag sein, daß die Sitte, die Täuflinge zu salben, gnostischen Ursprunges sei, keine Spur aber deutet in unserer Stelle auf das Vorhandensein jenes Ritus hin, sondern der Ausdruck und die Vorstellung von dem χρῖσμα ist schon durch alttestamentliche Gebräuche begründet. Der von Hilgenfeld angeführte Tertullian selbst stellt die alttestamentliche Salbung als Vorbild der bei der christlichen Taufe gebräuchlichen Salbung hin: Egressi de lavacro perunguimur benedicta unctione *de pristina disciplina*, qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant. Ex quo Aaron a Moyse unctus est (de bapt. c. 7).

Von einem nachapostolischen Gnosticismus ist also in unserm Briefe keine Spur zu entdecken. Aber von Montanismus, sagen Planck und Baur, denen freilich Hilgenfeld ausdrücklich widerspricht. Und merkwürdigerweise sind es fast durchweg dieselben Vorstellungen des Briefes, in welchen bald gnostische oder antignostische Beziehungen, bald montanistische Elemente sich darstellen sollen. Auch Baur hält die Ethik des Briefes für wesentlich „dualistisch". Die „harte, unevangelische" Unterscheidung von Todsünden und erlaßlichen Sünden, worin Baur ein deutliches Zeichen der montanistischen Natur unsers Briefes erblickt, wird von Hilgenfeld allerdings nur als vormontanistisch beurtheilt, nicht für gnostisch erklärt: allein jene Unterscheidung ist nur ein Moment des Dualismus, welcher dem Briefe eigen sein soll, und welcher von dem Einen aus dem Gnosticismus, von dem Andern aus dem Montanismus erläutert wird. Montanistisch ist nach Baur die dem Briefe eigenthümliche Unterscheidung von Pneumatikern und Psychikern; jene sind die Kinder Gottes, diese die Kinder des Teufels; jene sind schlechthin heilig, können nicht sündigen, d. h. sie können keine Todsünden begehn, sondern, da in ihnen „die Sünde an sich schon aufgehoben ist", nur erlaßliche Sünden, welche nicht nur durch die Fürbitte Christi, das *παράκλητος*, das exorator patris bei dem Montanisten Tertullian, sondern auch durch die Fürbitte der pneumatischen Brüder getilgt werden; jene Pneumatiker haben endlich in ihrem *χρῖσμα*, dem Geiste, welcher bei den Montanisten auch als das Princip ihrer prophetischen Begeisterung galt, neben der besondern Heiligkeit auch „ein entsprechendes höheres Wißen" (II, 20 fll.), wogegen die Psychiker nichts wißen, in der Sünde und im Tode bleiben. Dies sind die Grundzüge in der vermeintlich montanistischen Färbung unseres Briefes. Es zeigt sich aber bei Baur ein ganz ähnlicher Irrthum, wie bei Hilgenfeld; auch Baur hat, weil er die Wahrheit der apostolischen Gedanken mißverstand, das montanistische Zerrbild derselben als das Vorbild derselben angesehn. Von Gnostikern wie von Montanisten ist die Lehre aller Apostel, daß die Gläu-

bigen Christi heilig sind, daß nichts Verdammliches an ihnen ist (Röm. 8, 1), zum Dualismus verdreht. Die Unterscheidung von Gotteskindern und Teufelskindern, welche bei den Montanisten, wie bei den Gnostikern, eine physische ist, ist bei Johannes eine ethische d. h. sie gründet sich nicht auf eine dualistisch vorgestellte Naturanlage, sondern auf eine sittliche Thatsache, welche die Gläubigen eben als sie gläubig wurden erlebt haben. Ihre Geburt aus Gott, ihr Empfangen des χρῖσμα, welches allerdings das Princip ihrer göttlichen Erkenntnis und ihres heiligen Lebens ist, ist geschehn, als sie wiedergeboren, in die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes gepflanzt, mit dem heiligen Geiste gesalbt und aus dem Tode in das Leben versetzt wurden. Jede Sünde, welche diese Gemeinschaft zerreißt, den Geist in ihnen betrübt, das ewige Leben, welches sie in dem Sohne haben, vernichtet, muß also eine Todsünde sein, weil die Sünde der verderbliche Rückschritt aus dem Leben in den Tod ist. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier die einfache Originalität des Johannes im Gegensatze zu der montanistischen Corruption der johanneischen Anschauungen. Johannes behauptet die principielle und ideelle Heiligkeit derjenigen, welche im Glauben Christum selber, den Geist, das ewige Leben mit allen seinen Kräften, mit seiner Erkenntnis, Liebe und Seligkeit haben; er erkennt dabei vollkommen an, daß Sünden bei den Gläubigen vorkommen, aber er weiß, daß es eine sittliche Verfaßung giebt, in welcher der Gläubige, weil für ihn die Sünde selbst wirklich gebrochen und der Tod überwunden ist, die Kraft hat, im Leben zu beharren, aus dem Tode, in welchen er zurückzufallen versucht wird, wieder aufzuerstehn, und nirgends hat Johannes eine „Classification“ der Sünden gemacht, nirgends einzelne Sünden für Todsünden und andere für erlaßliche Sünden ausgegeben; dagegen konnten die Montanisten allerdings „ihren Anspruch auf eine sie von den übrigen Christen auszeichnende Heiligkeit nur dadurch behaupten, daß sie gewiße Sünden für schlechthin unerlaßlich erklärten, um so nachsichtiger aber gegen die nicht in die Classe der Todsünden gehörenden Vergehungen waren

(Baur, S. 321). Johannes hat schlechthin jede Liebe zur Welt für unvereinbar mit der Liebe des Vaters, für eine Todsünde, erklärt; die Montanisten haben in voller Verleugnung der evangelischen Ethik einzelne Thatsünden genannt, die sie für Todsünden ausgaben. Freilich hat Baur auch in unserm Briefe drei angeblich von den Montanisten ausgezeichnete Todsünden finden wollen, nämlich die Abgötterei V, 21 und III, 4, den Mord III, 12 fll. und die Hurerei — in der von Augustin erwähnten Überschrift ad Parthos, welche eigentlich πρὸς παρθένους gelautet haben soll. Dies Letztere laßen wir billig auf sich beruhn, zumal da Baur selbst sagt: „die dritte der montanistischen Todsünden, die πορνεία, finden wir in dem Briefe nicht" (S. 325). Die Schlußworte des Briefes aber enthalten eine für heidenchristliche Leser berechnete Warnung, welche an der Stelle den einfachen Gegensatz gegen das bildet, was der Apostel unmittelbar vorher über den wahren Gott, in welchem die Gläubigen das Leben haben, gesagt hatte. In dem Spruche III, 4 ist von Götzendienst, als einer Todsünde, durchaus keine Rede; nicht „Sünde und Heidenthum" wird zusammengefaßt und so dem „mit dem Judenthume identischen Christenthume", gegenübergestellt, als wenn dieses kraft des Gesetzes „auf der Stufe des sittlichen Bewußtseins" stände, unterhalb welcher sich das gesetzlose Heidenthum nach der Ansicht des Briefstellers befinden soll (S. 324), sondern die ἁμαρτία, die Verfehlung gegen die Forderung der christlichen Heiligkeit, auf welcher die Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte beruht (II, 29 fll.), wird als eine Verletzung des ausdrücklichen, von dem heiligen Gotte selbst gegebenen Gesetzes gerichtet. Und was die Stelle III, 12 fll. anlangt, so wird kein Unbefangener verkennen, wie sehr Johannes, welcher schon die Gesinnung des Bruderhaßes als Brudermord bezeichnet, von den Montanisten sich unterscheidet, welche die That des Mordes zu den Todsünden zählen. Man kann kaum den Punct erkennen, in welchem die apostolische Anschauungsweise mit der montanistischen zusammentreffen soll. Nirgends nennt also Johannes drei oder, wenn wir die Hurerei abrechnen, zwei Todsün-

den. Die Montanisten aber zählen nicht zwei oder drei, sondern sagen: Sunt autem, — quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei — so sagt Tertullian (de pudic. c. 19), welcher an vielen Stellen johanneische Sprüche, auch unseres Briefes, in montanistischem Sinne interpretirt. Dies ist namentlich auch bei II, 1 der Fall. Indem Tertullian von Christo als dem exorator patris redet, stützt er sich ausdrücklich auf die johanneische Vorstellung von Christo, als dem παράκλητος der Gläubigen. Planck aber findet sich bei dem johanneischen Worte so sehr an „die parallelen Stellen Tertullians“ erinnert, daß er urtheilt, „bei so deutlichen Belegen werde die historische Beziehung des Briefes zu einer ganz zweifellosen“ (a. a. O. S. 471). — Die noch nicht weiter berührte Frage: wie es sich mit der johanneischen Bestimmung über die christliche Fürbitte verhalte, gehört streng genommen gar nicht in diese kritische Erörterung, sondern in den Commentar, nachdem hier erwiesen ist, daß Johannes die montanistische Unterscheidung zwischen Todsünden und erlaßlichen Sünden nicht kennt. Es mag daher genügen, den Irrthum in der Baurschen Auffassung der apostolischen Gedanken kurz darzustellen. Baur meint, daß nach der Ansicht des Briefstellers die christliche d. h. die montanistische Heiligkeit, das Nichtsündigen der Christen einerseits darauf beruhe, daß Christi Blut die Versöhnung für unsere und für der ganzen Welt Sünde sei (I, 7. II, 2. III, 5), anderseits aber „darin begründet sei, daß wir einander lieben“ (III, 10) und in dieser Liebe für einander bitten. Weil nun der Briefsteller bei gewißen Sünden, den Todsünden, die heilbringende Fürbitte geradezu verbiete, mache er sich der unevangelischen Härte der Montanisten schuldig, indem er die in eine Todsünde Fallenden jeder Hoffnung auf Buße und Erlösung beraube, und weder das Opfer und die Fürbitte Christi, noch die Fürbitte der Brüder für kräftig genug halte, den Bann einer Todsünde zu brechen. Aber mit diesem Urtheil hat Baur dem Briefsteller entschieden Unrecht gethan. Jo=

hannes hat weder III, 10 noch sonstwo gesagt, daß die Liebe der Brüder einen Christen von der Sünde erlöse, sondern er hat III, 10 gesagt, daß die Bruderliebe ein specifisches Merkzeichen davon sei, daß wir aus Gott geboren seien. Die liebevolle Fürbitte der Brüder kann also nur insofern dem sündigenden Bruder helfen, als kraft der Gemeinschaft aller mit Christo, dem alleinigen Versöhner aller, die Fürbitte von Christo neues Leben für den kranken, sterbenden Bruder herabholt. Ist der Bruder wirklich gestorben, ist er durch eine „Todsünde" völlig aus der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo ausgeschieden, so ist er auch nicht mehr von der brüderlichen Fürbitte zu erreichen. Was aber eine Todsünde sei und was nicht, das bestimmt Johannes nicht in montanistischem Irrthum nach der äußern Gestalt dieser oder jener That, sondern nach der sittlichen Verfaßung des sündigenden Bruders, wie er denn auch zuerst in personaler Form schreibt: τ. ἀδελφὸν αὐτ. ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν κτλ., τοῖς ἁμαρτάνουσι, und dann erst den Begriff der ἁμαρτία ins Auge faßt (V, 16. 17). An und für sich ist nach Johannes jede Sünde eine Todsünde, so gewiß jede Sünde Finsternis ist, die schlechthin nicht in Gott ist, und Unheiligkeit, Gesetzwidrigkeit ist, während Gott, in dem allein wir das Leben haben, heilig ist und verlangt, daß auch wir heilig seien; aber wer nach der apostolischen Regel I, 7 fll. wandelt, dem bringt Johannes selbst den Trost der Vergebung und der fortwährenden Reinigung von aller Sünde entgegen.

Wir dürfen also getrost abschließen: „Das Wort sie sollen laßen stahn."

§. 6. Fortsetzung. Zeit und Ort der Abfaßung des Briefes.

Daß unser Brief höchst wahrscheinlich später als das Evangelium von dem Apostel Johannes geschrieben worden sei, haben wir schon oben gesehn, ohne daß wir jedoch denen beistimmen konnten, welche in dem Briefe Spuren von Altersschwäche des Verfaßers zu finden meinten. Genauere chronologische Bestimmungen aber giebt der Brief, von der viel bestrittenen Stelle

II, 18 abgesehn, nicht an die Hand. Man hat freilich eine chronologische Andeutung darin finden wollen (Benson), daß II, 13. 14 vorausgesetzt werde, es lebten noch Christen, welche den Herrn im Fleische gesehn hätten; aber dies liegt keineswegs in den Worten des Johannes. Andere, z. B. Mill (Nov. Test. ed. L. Kuster. Amst. et Lips. 1710. Prol. p. 17), haben vergebens versucht, aus der in dem Briefe bekämpften Art gnostischer Irrlehren einen chronologischen Fingerzeig zu gewinnen, weil die polemischen Sätze des Briefes nur im Allgemeinen die Verhältnisse des apostolischen Zeitalters voraussetzen. Noch andere haben in der Lehre des Briefes von der christlichen Liebe in ihrem Verhältnisse zum Glauben ein Anzeichen gesehn, daß der Brief „nicht eher geschrieben worden sei, als bis die durch den Eintritt des Apostels Paulus entstandenen Unruhen die Ermahnungsschriften eines Vermittlers nöthig machten." So hat Augusti (a. a. O. S. 191) geurtheilt und in diesem Sinne sogar vermuthet (Vgl. auch Köhler, Versuch über die Abfassungszeit der epistol. Schriften im N. T. S. 215. bei Lücke, S. 24), die Apostel Johannes, Petrus und Judas möchten sich zu einer gemeinschaftlichen Eintrachtsmaaßregel verabredet und ihre Briefe zugleich in die durch die Frage über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben bewegten Gemeinen ausgesandt haben. Im Munde der neuesten Kritiker, welche bekanntlich das Verhältnis von Judaismus und Paulinismus als den „archimedischen Punct" ansehn (Vgl. S. XLVIII), von welchem aus sie die Entwickelung der ältesten Kirchengeschichte klar durchschauen und die apostolischen Schriften aus den ihnen fälschlich angewiesenen Stellen heben und richtig versetzen zu können sich einbilden, in dem Munde dieser Kritiker lautet das von Augusti geltend gemachte Kriterium so etwa wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 340) sagt: „Ganz wie in den ignatianischen Briefen durch Zusammenstellung von *πίστις* und *ἀγάπη* die alte Streitfrage über die Rechtfertigung durch den Glauben oder die Werke vermittelt wird, wird auch hier die Liebe dem Glauben als gleichberechtigt beigeordnet." Aber schon Augusti, geschweige denn Hilgenfeld,

hat den Johannes falsch beurtheilt. Kein Wort bei Johannes deutet darauf hin, daß er durch die Hervorhebung der Liebe, als eines Rechtfertigungsmittels, die paulinische Lehre habe abschwächen und so einen falschen Frieden mit einem unevangelischen Judaismus habe machen wollen. Soll etwa noch besonders bewiesen werden, was auf jedem Blatte der johanneischen Schriften steht, daß die Bruderliebe das Wahrzeichen von unserer Gemeinschaft mit Gott in Christo, von dem ewigen Leben in uns ist, daß aber dieses Leben nur im Glauben an Jesum Christum unser ist? — Wenn der Brief selbst ein chronologisches Merkmal enthält, so liegt es in der Stelle II 18, indem hier auf die Zerstörung Jerusalems, als auf den nahe bevorstehenden Anfang des mit der Parusie abzuschließenden Gerichtes über die Welt, hingewiesen wird. Viele namhafte Ausleger leugnen freilich (s. d. Comment.), daß die prophetische Rede des Apostels im Zusammenhange mit jenem Ereignis zu deuten sei; für sie bietet mithin auch diese Stelle keinen chronologischen Anhaltspunct, wenn sie nicht etwa, wie Ziegler (a. a. O. S. 267 fll.), Fritzsche (a. a. O. S. 113 fll.), H. C. A. Haenlein (Handbuch d. Einl. in d. Schriften des N. T. Bd. II. 2. Erl. 1800. S. 458 fl.) u. a., gerade daraus, daß die Zerstörung Jerusalems, dieses für die Christen so wichtige Ereignis, nicht erwähnt worden sei, folgern, daß der Brief noch vor jener Epoche geschrieben sein werde. Nach unserer Ansicht von der johanneischen Vorstellung der ἐσχάτη ὥρα können wir freilich nicht mit Grotius, Hammond, Whitby, Benson u. a. urtheilen, daß Johannes von nichts Weiterem als von dem nahen Ende des jüdischen Staates rede, aber wir finden insofern eine chronologische Weisung in den johanneischen Worten, als wir dieselben nur erklären können, wenn wir in ihnen einen prophetischen Hinblick auf das bevorstehende Gericht über Jerusalem anerkennen. Unser Brief, dessen Abfaßungszeit man innerhalb der Jahre 62 bis 98 n. Chr. zu suchen pflegt (Vgl. Mill, Haenlein, Lücke u. a.), muß also in den siebenziger Jahren geschrieben sein.

An welchem Orte aber derselbe von Johannes verfaßt sein mag, ist nicht zu bestimmen. Von den ältesten Zeiten an hat man in Kleinasien nicht nur die ersten Leser des Briefes, sondern auch den Ort, wo Johannes denselben geschrieben habe, gesucht. Eine alte Vermuthung, welche vielleicht nicht einmal den Namen einer Tradition verdient, spricht sich in den von Mill, Wetstein, Griesbach und Matthäi angemerkten Unterschriften aus, indem Ephesus als der Ort, von welchem aus Johannes seinen ersten Brief geschrieben habe, bezeichnet wird. Manche haben auf Patmos, den angeblichen Verbannungsort des Apostels gerathen (Grotius, Hug); jedoch ohne einen haltbaren Grund beizubringen.

§. 7. Die ersten Leser des Briefes.

Wenn der Brief wirklich in Ephesus geschrieben sein sollte, so können die ersten Leser desselben nur außerhalb dieser Stadt gesucht werden; denn die Meinung Bengels (Vgl. S. IX), daß der Briefsteller an dem Wohnorte der ersten Leser gegenwärtig gewesen sei, ist unbegründet und hängt mit der irrthümlichen Ansicht, daß unser Brief kein eigentliches Sendschreiben, sondern eine Art Abhandlung, Homilie oder dergleichen sei, zusammen.

Manche haben auf Grund einer zuerst bei Augustin erwähnten Überschrift unseres Briefes, „ad Parthos", die ersten Leser des Briefes zu bestimmen gesucht, indem sie entweder jene Angabe Augustins für richtig hielten, oder das in derselben irgendwie versteckte richtige Moment hervorheben wollten. Augustin sagt nämlich (Quaest. evang. II, 39), nachdem er aus einem paulinischen Spruche die Glaubensherrlichkeit der Christen geschildert hat: Secundum sententiam hanc etiam illud est, quod dictum est a Joanne in epistola *ad Parthos* — es folgt wörtlich die Stelle 1 Joh. III, 2. Augustin hat sonst, so oft er auch unsern johanneischen Brief anführt, nirgends jenes räthselhafte ad Parthos wiederholt; nicht einmal in seinen Tractaten über den Brief erwähnt er eines parthischen Leserkreises. Aber schon Possidius führt in seinem Indiculus opp. S. Aug. diese Tractate mit der Formel an:

de epistola Joannis ad Parthos sermones decem. So wird die Überschrift in die Benedictiner Ausgabe von Augustin gekommen sein, welche nach Lückes Angabe (a. a. O. S. 28. 81) das ad Parthos haben muß. In der Baseler Ausgabe stehen die Worte ad Parthos nicht; in der Pariser Ausgabe von 1586 (Tom. IX. p. 235) ist sogar ausdrücklich bemerkt: Possidius in Indiculo paulo aliter inscribit, nämlich ad Parthos. Auch andere lateinische Väter haben dem johanneischen Briefe dieselbe Bestimmung ad Parthos zuerkannt, eine Ansicht, von welcher, wie Wetstein anmerkt, auch einige lateinische Codices Zeugnis geben. So ist jene augustinische Angabe wiederholt in der Schrift adv. Varimadum Arianum (Magna biblioth. vett. patrum. Paris 1644. Tom. IV p. 266), welche richtiger dem Vigilius Tapsensis (am Ende des 5. Jahrh.), als dem Idacius Clarus, einem Zeitgenossen Augustins, beigelegt wird (vgl. G. Cave, Script. eccles. histor. literar. Ed. nov. Colon. Allobr. 1705. p. 179. 296), ferner von Aur. Cassiodorus (de institut. divin. script. c. 14. Opp. Aurel. Allobr. 1622. p. 885) und von Beda, welcher in einem bei Cave (p. 403) abgedruckten Prologus super septem epistolas canonicas sagt: Multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est S. Athanasius, Alexandrinae ecclesiae praesul, primam ejus [sc. Joannis] epistolam scriptam ad Parthos esse testantur. Alle diese Lateiner schreiben das ad Parthos, als wenn dies eine allgemein bekannte Überschrift des johanneischen Briefes wäre. In der Schrift adv. Varimadum wird sogar mit der Formel et ad Parthos ein Citat aus 1 Joh. V zu andern biblischen Sprüchen hinzugefügt, ohne daß nur einmal der Name des Johannes beigesetzt ist. Besonders merkwürdig ist Cassiodor, welcher — was auch Lücke übersehn hat — nicht den ersten johanneischen Brief, sondern alle drei Briefe mit dem Ausdrucke Joannis ad Parthos in der Reihe der katholischen Briefe aufführt. Cassiodor scheint in dem genannten Capitel, welches Divisio scripturae divinae secundum septuaginta überschrieben und im Anfange offenbar defect ist, den Schriftkanon irgendeines Kirchenlehrers zu geben. Wo er

die biblischen Bücher nach Augustin herzählt (c. 13), sagt er: Joannis tres; und wo er selbst von den apostolischen Briefen handelt (c. 8), spricht er, wie überall sonst in seinen Schriften von der epistola Joannis prima, secunda, tertia. Auch die Notiz bei Beda macht das Räthsel eher schwierig, als daß sie es löst. Woher weiß Beda, daß viele Schriftsteller eine Angabe über den johanneischen Brief haben, welche sich bei keinem Griechen findet, die er aber mit dem Zeugnisse des Athanasius belegt? Sonst hält sich Beda immer an Augustin. Sollte vielleicht jener Prologus, welchen Cave aus einer Handschrift der Bibliothek zu Cambridge genommen hat, gar nicht von Beda herrühren? Indessen die Inschrift ad Parthos ist einmal vorhanden; es fragt sich also, was davon zu halten sei. Paulus, Baur u. a. haben, wie wir oben sahen, in dieser Überschrift wenigstens soviel historische Wahrheit gefunden, daß sie dieselbe, der Eine so, der Andere anders, gebrauchten, um den nachapostolischen Ursprung des Briefes zu erweisen. Grotius dagegen hat auf Grund jener lateinischen Angabe, welche Hammond für nicht unwahrscheinlich erklärt (vgl. auch Michaelis a. a. O. S. 1519. Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 192), geurtheilt: Vocata olim fuit epistola ad Parthos — i. e. ad Judaeos Christum professos, qui non sub Romanorum, sed sub Parthorum vivebant imperio in locis trans Euphratem, ubi ingens erat Judaeorum multitudo, ut Neardae, Nisibi et aliis in locis. — Et hanc causam puto, cur haec epistola neque in fronte nomen titulumque Apostoli, neque in fine salutationes apostolici moris contineat: quia nimirum in terras hostiles Romanis haec epistola per mercatores Ephesios mittebatur, multumque nocere Christianis poterat, si deprehensum fuisset hoc, quanquam innocens, litterarum commercium. Aber diese ganze Künstelei ist schon deshalb nichtig, weil der Brief nicht sowohl für Judenchristen, als vielmehr für Heidenchristen bestimmt erscheint. Und nicht einmal eine Legende spricht von irgendeiner Beziehung des Johannes zu den Christen in Parthien, wo vielmehr Thomas das Evangelium verkündigt haben soll. Ohne Zweifel

steckt in der Angabe „ad Parthos“ ein Versehn. Aber welches? Die Vermuthung des Serrarius (bei Haenlein a. a. O. S. 464), daß in der augustinischen Originalstelle „ad Pathmios“ zu lesen sei, hat ebenso wenig Grund wie die Conjectur Semlers, welcher „adapertius“ schreiben wollte, weil er meinte, Augustin füge das johanneische Wort gerade als das deutlichere dem paulinischen hinzu (vgl. S. J. Baumgartens Untersuchung theolog. Streitigkeiten. Bd. I. Herausg. von J. S. Semler. Halle 1762. S. 78). Am wahrscheinlichsten ist die Vermuthung, daß das ad Parthos der Lateiner aus einer griechischen Über- oder Unterschrift, in welcher das Wort *πάρθενος*, corrumpirt: *πάρθος*, stand, erwachsen sei. Diese Ansicht ist auch von den meisten Kritikern vertreten, welche nur darüber uneinig sind, ob die ursprüngliche Bemerkung gelautet haben möge: *Ἰωάννου παρθένου*, oder *πρὸς παρθένους*. Whiston (Commentary on the 3 catholick epistles of S. John. Lond. 1719. p. 6) meinte, die ursprüngliche Überschrift *πρὸς παρθένους* habe den noch unverdorbenen, jungfräulich reinen Zustand der johanneischen Gemeinen (young Christians yet uncorrupted both as to fleshly and spiritual fornication) beloben sollen; Hug dagegen (a. a. O. S. 170) erklärte das *πρὸς παρθένους* unter dem ersten Briefe durch die Vermuthung, daß die corrupte Unterschrift des zweiten Briefes, *πρὸς πάρθους* d. h. *πρὸς παρθένους*, die sich in einigen Handschriften auch als Aufschrift des zweiten Briefes *) findet, als Unterschrift zu dem ersten Briefe gezogen worden sei, weil man dieselbe bei dem zweiten Briefe als unpassend erkannt habe. Der von Whiston statuirte bildliche Sinn des *πρὸς παρθένους* wird schwerlich von dem beabsichtigt sein, welcher die Worte zu unserm Briefe schrieb, da ja der Brief selbst so entschieden das Vorhandensein von verderblichen Irrthümern innerhalb des Leserkreises voraussetzt. Will

---

*) Schon Clemens Alex. (Fragm. adumbratt. Opp. ed. Potter. Oxon. 1715. T. II. p. 1011) sagt, daß der zweite Brief des Johannes ad virgines geschrieben sei.

man aber Hugs Erklärung nicht gut heißen, so bleibt nur die von Gieseler (Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. I. Abth. 1. 4. Aufl. 1844. S. 139) vorgetragene Meinung übrig, daß die Unterschrift des ersten und des zweiten Briefes, den Johannes selbst als πάρθενος habe bezeichnen sollen, eine Vermuthung, welche Lücke dadurch unterstützt hat, daß ein Codex in der Überschrift der Apokalypse dem Johannes neben anderen Ehrentiteln auch das πάρθενος wirklich beilegt. Eine sichere Entscheidung zwischen den Ansichten von Hug und Gieseler ist nicht wohl möglich. Sicher scheint nur (vgl. auch Credner a. a. O.), daß der lateinischen Überschrift ad Parthos das Griechische πάρθενος zu Grunde liegt, daß aber durchaus kein historischer Fingerzeig aus derselben zu entnehmen ist. Findet sich doch sogar die Überschrift ad Spartos (vgl. Griesbach), die sichtbar aus πρὸς πάρθους erwachsen ist. Die Vermuthung Wegscheiders (Vers. einer vollst. Einl. in das Evang. des Johannes. Gött. 1806. S. 37), daß die Überschrift ad Parthos ursprünglich ad sparsos gelautet haben möge, hat also um so weniger Schein, weil die angebliche griechische Inschrift πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους in der That nirgends bezeugt ist.

Ebenso wenig als in Parthien sind die ersten Leser unseres Briefes in Judäa und Galiläa oder in Corinth zu finden. Dort hat Benson dieselben gesucht[1], weil II, 7. 13 ff. gesagt werde, daß sie das Evangelium von Anfang an gehabt und den Herrn selbst im Fleische gesehn hätten; auf Corinth hat Lightfoot (Hor. Hebr. zu 1 Cor. 1, 14. Opp. Tom. II. Roterod. 1686. p. 885) gerathen, weil er den Cajus im dritten johanneischen Briefe mit dem 1 Cor. 1, 14 genannten für identisch hielt.

Ohne Vorwitz wird man nur sagen können, daß der Brief nicht an eine bestimmte einzelne Gemeine gerichtet erscheint, denn in diesem Falle würden concrete Beziehungen und persönliche Verhältnisse mehr hervortreten, sondern daß er für einen größern Gemeinekreis bestimmt gewesen sein wird. Und zwar führt uns der Brief auf wesentlich heidenchristliche Leser.

Nichts ist verkehrter, als die Meinung Löfflers (s. u. S. 118), daß der Brief an schwachgläubige Judenchristen, ja an noch ganz ungläubige Juden geschrieben worden sei. Durch die ganze Lehrweise, welche alttestamentliche Vorstellungen nur gelegentlich und leise durchblicken läßt und durch die ausdrückliche Warnung vor Götzendienst wird ein wesentlich heidenchristlicher Leserkreis angedeutet. Dieser aber wird in Vorderasien, in der Umgegend von Ephesus zu suchen sein. Die apostolische Warnung vor dem Götzendienste ist freilich wohl zu bestimmt von Haenlein (a. a. O. S. 457) auf den prächtigen und verführerischen Dienst der Artemis und des Aeskulap bezogen; immerhin aber waren gerade in den Gegenden, in welchen der alten Tradition gemäß Johannes wirkte, die heidenchristlichen Gemeinen von den Gefahren bedrängt, vor welchen der Brief warnt, indem er einem blendenden Heidenthum und einer widerchristlichen Gnosis die das ewige Leben einschließende Erkenntnis des wahren Gottes in Jesu Christo entgegenstellt.

§. 8. Erklärungsschriften *).

Von den Erklärungsschriften der griechischen Kirchenväter, — über welche Cassiodor (de inst. div. script. Praef. p. 850) sagt: Ferunt itaque scripturas divinas veteris novique Testamenti ab ipso principio usque ad finem Graeco sermone declarasse *Clementem* Alexandrinum cognomento Stromateum et *Cyrillum* ejusdem civitatis Episcopum et *Joannem Chrysostomum, Gregorium* et *Basilium* nec non et alios studiosissimos viros, quos Graeca facundia concelebrat — sind einige gänzlich verloren gegangen. Besonders zu beklagen ist gewiß der Verlust der Commentarien des Diodor von Tarsus (vgl. Suidas unter *Διόδωρος μονάζων*. Lexic. ed. L. Kusterus. Cantabr. 1705. Tom. I p. 594) und des Chrysostomus (vgl. Suidas unter *Ἰωάννης Ἀντιοχεύς*. Lexic. II. 130: *ἅπασαν — Ἰουδαϊκὴν γραφὴν καὶ χριστιανικὴν ὑπε-*

*) Vgl. bei Lücke, a. a. O. S. 75 fll. die „Hauptmomente aus der Geschichte der Auslegung des ersten Joh. Briefes".

μινημάτισεν ὡς ἄλλος οὐδείς). Von den Adumbrationen des Clemens von Alexandrien — worüber Cassiodor (l. c. c. 8. Vgl. auch Eusebius, H. E. VI, 14) insbesondere bemerkt: multa quidem subtiliter, sed aliqua incaute locutus est, quae nos ita transferri fecimus in Latinum, ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina ejus securius posset hauriri — sind unbedeutende Fragmente erhalten (vgl. Opp. ed. Potter. II, 1009). Die wichtigern Fragmente des Didymus von Alexandrien (vgl. Cassiodor a. a. O.) sind zuletzt herausgegeben von Lücke (Quaestiones ac vindiciae Didymianae. Zwei Progr. Gött. 1829). Erhalten sind noch die Catenen des Oecumenius (s. o. S. vii) und des Theophylact (Opp. ed. B. Finetti. Tom. III. Venet. 1758), und zweierlei Scholien (bei Chr. Fr. Matthäi, SS. Apostolorum septem Epp. cathol. Rig. 1782. p. 108. 212).

Augustin (s. o. S. xi). Bedae Venerab. Expositt. in omnes epp. b. Joannis ap. (Opp. Tom. V. Colon. Agripp. 1688 p. 727).

Des. Erasmi Rot. in Nov. Test. annotationes. Bas. 1542 (vgl. Criticorum sacrorum Tom. V. Francof. ad Moen. 1695, woselbst exegetische Bemerkungen von Erasmus, Valla, Vatablus, Clarius, Zegerus, Drusius, Jac. Capellus, Castalio, Casaubonus, Cameron und Grotius zusammengestellt sind).

M. Luther, Auslegung I und II (s. o. S. xiv) und Scholia ed. Bruns. Lub. 1797. Calvin (s. o. S. xii). Th. Bezae Nov. Testament. 1589. Erasm. Schmidii opus sacrum posthumum, in quo continentur versio Novi Testam. nova et notae etc. Norimb. 1658. H. Grotius (s. o. S. xi). A. Calovius (s. o. S. xi). Notatio figurarum s. Commentar. in N. Foedus — studio Joach. Camerarii. Cantabr. 1642. Jo. Piscatoris Comment. in omnes libros N. Test. Herborn. Nassov. 1658. Jon. Slichtingii de Bukowiec Commentaria posthuma in plerosque N. Test. libros. Irenop. 1656. Tom. II. p. 369. Novum Test. cum paraphrasi et adnotatt. H. Hammondi ex Anglica lingua in Latinam transtu-

lit suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit Jo. Clericus. T. II. Amstel. 1699. G. Bensons paraphrast. Erkl. und Anmerkungen über einige Bücher des N. T. Bd. 3. Aus d. Engl. von J. P. Bamberger. Leipz. 1761. A Paraphrase and Commentary on the New Testament. Vol. II. By Dan. Whitby. Edinb. 1761. Jo. Chr. Wolfii Curae philologicae et criticae. Hamb. 1735. Bengel (S. VIII). J. G. Rosenmülleri Scholia in N. Test. T. V. Ed. 3. Norimb. 1790. De Wette = Brückner (S. XV).

J. J. Grynaei explic. epp. cathol. Bas. 1543. B. Aretii Comm. in epp. cath. Morg. 1589 (Genev. 1618). J. A. Alsted, Plejas apostolica i. e. septem epp. can. notatt. illustr. Herb. 1640. C. Horneji in septem epp. cath. expos. litt. Brunsv. 1652. 54. Epistolarum cathol. Septenarius - opera Jo. Ben. Carpzov. Hal. 1790. J. Chr. W. Augusti (S. XXXIV). K. R. Jachmann, Commentar üb. die kath. Brr. Lpz. 1838.

H. Bullinger, in epp. Joannis can. brevis et cathol. exposit. Tigur. 1532. W. Whiston (S. CVII). Joach. Langius, Urim ac Thummim s. Exegesis epp. Petri ac Joannis. Hal. 1734. M. Weber, Übers. der Briefe des Joh. nebst einigen Anmerkungen. Halle 1778. Schirmer, die drey Brr. des Ap. Joh. übers. u. erkl. Bresl. 1780. Oertel, Johannis drey Brr. hebraismenfrey übersetzt u. philosophisch erklärt. Frankf. u. Leipz. 1795. N. Morus, praelectt. exeget. in tres Joann. epp. Lips. 1796. S. G. Lange, die Schriften Johannis. Thl. 3. Die drey Brr. Joh. Weim. 1797. H. E. G. Paulus (S. XXXVI).

F. Socini Comment. in ep. Joann. apost. primam. Racov. 1614 (Biblioth. fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant. Tom. I. Irenop. 1656. p. 157). Sim. Episcopii Lectiones sacrae in I ep. cathol. apost. Joannis (Opp. theol. P. II. Amst. 1665. p. 173). Aeg. Hunnii Ep. can. Joannis — illustr. 1586. S. Schmidt, Comment. in prim. Jo. ep. (1687). Francof. et Lips. 1707. J. S. Semler, Paraphrasis in prim. Jo. ep. cum prolegg. et animadvers. Rig. 1792. H. Chr. Ballenstedt, Philo und Johannes oder

neue philosophisch-kritische Untersuchung des Logos beym Johannes nach dem Philo, nebst einer Erkl. u. Übers. des ersten Briefes Joh. aus der geweiheten Sprache der Hierophanten. Braunschw. 1802. — Lücke (S. VIII). Baumgarten-Crusius (S. VIII). Sander (S. XIV).

Ph. J. Spener, Johannis erste Epistel nach ihrem Wortverstand, von Versicul zu Versicul sammt ausgezogenen Lehren und Lebensregeln, auch einer völligen Paraphrase erklärt. Halle 1699. F. Chr. Steinhofer, der erste Brief Joh. erbaulich erklärt (1762) Hamb. 1848. K. Rickli, Joh. erster Br. erklärt u. angewendet in Predigten, mit histor. Vorbericht und exeget. Anhange. Luzern 1828. Johannsen, Predigten über den ersten Br. des Joh. in seinem innern Zusammenhange. Altona 1838. A. Neander, der erste Br. Joh. praktisch erläutert. Berl. 1851. K. A. Wolf, pract. Comment. zum ersten Br. Joh. in kirchl. Catechisationen. 2 Abthl. Leipz. 1851.

Die einzelnen exegetischen und kritischen Abhandlungen von Oporin, Heumann, Knapp, Schott, Fritzsche u. a. sind bei den betreffenden Stellen angegeben.

Der Eingang des Briefes.

I, 1—4.

Die ersten Verse des Briefes enthalten zwar nicht, wie man bei einem wirklichen Briefe erwartet, eine ausdrückliche Zuschrift; doch aber läßt der ganze Bau und der Gehalt dieser Eingangsverse gewiße Grundzüge einer apostolischen Briefaufschrift durchblicken. Wir erkennen sogleich, noch ehe wir den Organismus des schwierigen Satzes V. 1—3 klar überschauen, die Bewegung des Schreibers zu den Lesern hin. Der Verfaßer geht aus von sich selber, von dem, was er gehört und gesehn hat, und wendet sich mit einer bestimmten Verkündigung, zu einem bestimmten persönlichen Zwecke (V. 3) an seine Leser. Aber wenn es in den ersten drei Versen noch zweifelhaft erscheint, ob der Briefsteller allein sich selbst und seine persönliche Erfahrung oder die gemeinsame apostolische Zeugenschaft meint, so tritt wenigstens in V. 4 die individuelle Beziehung des Briefstellers zu seinen Lesern aus jenem allgemeinen Verhältnis hervor (*καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν*), und während im dritten Verse auch die Zweckbestimmung allgemeiner lautete, so klingt gerade hier, in V. 4, bei dem *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρ.* der ächt briefliche Gruß, das volle apostolische *χαίρειν*, an. Wir finden dieses briefliche *χαίρειν* im neuen Testamente, wenn wir von dem nichtapostolischen Briefe AG. 23, 26 fll. absehen, nur bei Jacobus (Jac. 1, 1.) und in dem Sendschreiben des Apostelconcils (AG. 15, 23). In allen übrigen apostolischen Briefaufschriften liegt

freilich das gewöhnliche Schema zum Grunde, aber das bloße *χαίρειν* erscheint als eine zu ärmliche Form, um den reichen Inhalt eines apostolischen Grußes faßen zu können. Die apostolischen Briefsteller haben viel mehr und etwas weit Bestimmteres zu wünschen, als das nackte *χαίρειν* (2 Joh. 3. Jud. 2. 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2. Paulin. Brr.), es ist die Gnade, der Friede, die Barmherzigkeit Gottes in Christo; und sie flechten sogleich in die Aufschrift gewiße lebendige Beziehungen zwischen sich selber und den Lesern ein, sei es daß sie an ihr eigenes apostolisches Amt oder an den heiligen Beruf der Leser zu erinnern haben, sei es daß die Hoffnung, Freude, Lehre, Warnung, welche in dem Briefe sich ergießt, schon in der Aufschrift hervorbricht.

Dem christlichen Herzen ist die griechische Form zu enge; und es ist deshalb auch nicht bloß eine äußerliche Nachahmung der apostolischen Briefform, wenn auch die Briefe der apostolischen Väter in das alte griechische Muster der Briefaufschrift die frischen Farben des christlichen Lebens hineinzeichnen. So schreibt Polycarp an die Philipper: *ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ θεοῦ παντοκράτορος καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πληθυνθείη*. Ähnlich Clemens von Rom (Ep. I. c. 1) und die Gemeine von Smyrna (Martyr. Polyc. c. 1). Eigenthümlich ist allen diesen Briefen, von den gedehnten Aufschriften der Ignatianischen Briefe zu schweigen, das *πληθυνθείη*, welches gewiß aus den Petrinischen Briefen stammt und unserm Johanneischen *ἡ πεπληρωμένη* entspricht.

Das lebendige Verständnis der Eingangsverse unseres Briefes (vgl. D. F. Fritzsche, de epistolarum Johannearum locis difficilioribus comment. I. Fritzschiorum opuscula academica. Lips. 1838. p. 276) hängt zunächst von der richtigen Auffaßung des Satzbaues ab. Der Satz V. 1—3, welchen Calvin sogar eine abrupta et confusa oratio nennt, ist einigermaßen verwickelt, ein Umstand, welchen die Griechen nicht allein aus der anregenden Kürze der Rede, sondern auch aus der Absicht des Apostels erklären wollen, die heilsame Wahrheit, die nicht in schönen Worten beruhe, den griechischen

Redekünsten entgegenzustellen und die göttlichen Geheimnisse in dunkeln Worten zu verhüllen. Oecumenius sagt nämlich nach Theophylact: πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ συντετμημένου λόγου χρῆσιν, ἔπειτα δὲ καὶ τὴν ἐρεσχελίαν τὴν ἑλληνικὴν ἀτιμάζων καὶ δεικνὺς ὡς οὐκ ἐν λόγοις ἡ σωτηρία ἡμῶν, ἀλλ' ἐν ἔργοις· καὶ ἐπὶ τούτοις ἐπιστατικωτέρους ἡμᾶς ἐργαζόμενος, ἵνα μὴ αὐτόθι προχείρως εὑρίσκοντες τὸ προκείμενον ὑπτιώμεθα. ἄλλως τε καὶ θεολογῶν ἐβουλήθη ἀσαφίᾳ κρύψαι τὰ τῶν βεβήλων ἀνώτερα ἀκοῶν καὶ μὴ ἂν ἀσφαλῶς αὐταῖς ἔκφορα ποιεῖν κτλ. (Matth. 7, 6).

Schon Erasmus (vgl. auch S. Schmid) nennt drei Weisen, den Satz zu construiren. Zuerst, sagt er, kann man den Nachsatz zu ὃ ἦν ἀπ' ἀρχ. κτλ. mit den Worten καὶ αἱ χεῖρ. ἡμ. ἐψηλαφ. beginnen lassen. Diese Auffassungsweise ist aber offenbar so ungeschickt, daß außer H. E. G. Paulus, bei welchem dieselbe mit noch andern Irrthümern verbunden erscheint, niemand wirklich darauf verfallen ist. Zweitens, fährt Erasmus fort, kann man die Worte ὃ ἑωράκαμεν κ. ἀκηκ. V. 3 als Recapitulation des Vordersatzes V. 1 ansehen, wobei V. 2 als Parenthese erscheinen muß, und den Nachsatz mit ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν V. 3 beginnen. So haben die meisten Editoren und Ausleger geurtheilt (vgl. Syr. (?) Arab. Theophylact, Oecumenius, Augustin, Beda, Luther, Socin, Beza, Episcopius, Calov, Wolf, Semler, S. G. Lange, J. Lange, Bengel, Lücke, Jachmann, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, de Wette, Sander, Neander; Mill, Wetstein, Griesbach, Lachmann u. a.). Endlich drittens, und dies ist offenbar die Meinung des Erasmus, kann man den eigentlichen Nachsatz zu V. 1 mit καὶ μαρτυρ. κ. ἀπαγγ. V. 2 beginnen (ut principale comma sit post *vidimus*). In den Worten ὃ ἑωράκ. κ. ἀκηκ. V. 3 repetirt dann Johannes den ganzen vorhergehenden Satz und rundet denselben mit ἀπαγγέλλ. ὑμ. κτλ. ab. Zu beachten ist hiebei, daß Erasmus, wie vor und nach ihm manche Ausleger gethan haben, die Worte περὶ τ. λόγ. τ. ζωῆς un-

mittelbar mit ἐψηλαφ. verbindet, so daß nur die ersten Worte von V. 2, καὶ ἡ ζ. ἐφαν. κ. ἑωράκ., als eigentliche Parenthese verstanden werden. Erasmus umschreibt demnach den ganzen Satz so: Quod erat ab initio verbum, sicut audivimus auribus, vidimus oculis, nec simpliciter vidimus, sed multo tempore cum illo versati spectatores fuimus, quin et manibus contrectavimus verbum vitae: vita enim nostra, quae prius latebat, exposita fuit sensibus corporis itaque licuit videre. Quod igitur tot modis compertum habemus, id etiam testificamur et annunciamus vobis. Deinde de more suo repetit quod dixerat: quod vidimus et audivimus, annunciamus verbis. Mit Erasmus stimmen Calvin und Carpzov in der Hauptsache, in dem Beginne des Nachsatzes mit καὶ μαρτυροῦμεν V. 2 überein. Es ist klar, daß nur diese oder die zweite von Erasmus bezeichnete und von den meisten Gelehrten vertretene Ansicht von der Organisation des Satzes möglich ist. Denn zu einer wirklichen Ergänzung von γράφομεν u. dgl. vor oder hinter περὶ τ. λόγ. τ. ζ. ist durchaus kein Raum; im Grunde laufen vielmehr auch solche Ergänzungen, wie sie vielleicht der Syrer (Evangelizamus vobis illum, qui erat a principio, quem audivimus — eum, qui est verbum vitae — et quod vidimus et audivimus vobis quoque patefacimus) gedacht und S. Schmid (vgl. auch Carpzov) statuirt hat, auf die Ansicht hinaus, daß der eigentliche Nachsatz zu V. 1 mit dem ἀπαγγέλλομεν V. 3 beginne, weil nur aus diesem Verbum die angeblichen Ergänzungen zu V. 1 heraufgenommen werden können. Sehen wir vorläufig von der falschen Verbindung der Worte περὶ τ. λόγ. τ. ζ. mit ἐψηλαφ. ab, so bemerken wir, daß in einem Puncte beide Ansichten zusammentreffen; beide Male erscheint nämlich der Anfang von V. 3 als der Punct, an welchem die Bewegung der Rede zur Ruhe kömmt. Die Worte ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, das hat niemand verkannt, sehen auf V. 1 zurück, recapituliren das Vorhergehende, biegen die Rede in den unterbrochenen Lauf zurück, so daß dieselbe nun mit ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν κτλ. ebenmäßig abgeschlossen werden

kann: „was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir Euch." In diesem Sinne sagen Theophylact und Oecumenius: ὃ τοίνυν ἑωράκαμεν, τοῦτο καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν· ἐνταῦθα τοίνυν ἐστὶν ἡ ἀπόδοσις. So auch Erasmus und Fritzsche quod *igitur*, etc. Beza und Calovius: quod, *inquam*, vidimus etc. Blicken wir von hier aus auf das vorhergehende Satzgefüge, so erscheint es doch außerordentlich hart und unbehülflich, das καὶ μαρτυροῦμεν κτλ. V. 2 von dem καὶ ἑωράκαμεν zu trennen und hinter diesen Worten die Parenthese, welche, wie niemand geleugnet hat, mit καὶ ἡ ζωὴ ἐφαν. beginnt, zu schließen. Offenbar stützt sich auf dieses zu V. 1 parenthetisch nachgebrachte καὶ ἡ ζωὴ ἐφαν. gleicherweise das καὶ ἑωράκ. wie das καὶ μαρτυρ. wie endlich das diesem parallele καὶ ἀπαγγ. κτλ. Schon der innere Zusammenhang dieser Momente scheint das zu fordern; denn auf der historischen Thatsache, ἡ ζωὴ ἐφαν., beruht vermittelst der apostolischen Augenzeugenschaft, καὶ ἑωράκ., das apostolische Zeugnis, die apostolische Verkündigung (καὶ μαρτ. κ. ἀπαγγ. κτλ.). Man beachte ferner, wie ungefügig die Worte καὶ ἀπαγγ. κτλ. als Fortsetzung des mit καὶ μαρτυρ. begonnenen Nachsatzes, dastehen. Offenbar weist doch das καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν auf den Anfang von V. 2 zurück; denken wir uns nun die Parenthese hinter ἑωράκ. geschlossen, so würde die kaum in den ebenmäßigen Lauf zurückgekehrte Rede wieder in die Parenthese zurückgreifen. Wir hätten eine neue Ausweichung von dem geraden Fortschritt des Nachsatzes; dieser Nachsatz selbst würde durch das den Vordersatz V. 1 aufnehmende ὃ ἑωράκ. κ. ἀκηκ. V. 3 wiederum unterbrochen, und erst der wiederholte Anlauf zum Nachsatze, ἀπαγγ. ὑμ. V. 3, brächte endlich die verwirrte Rede — Calvin urtheilt so von seinem Standpunct aus ganz recht — zum Abschluß. Die Worte des Apostels selbst leiten uns aber ganz bestimmt zu dem richtigen Verständnis der Satzfügung an. Die Schlußworte von V. 1 περὶ τ. λόγ. τῆς ζωῆς, mag man dieselben construiren, wie man will, veranlassen eine parenthetische Bemerkung über diese ζωή. Begonnen

wird daher die Parenthese mit καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερ. Von hier ab ist nun aber weder in dem Gedankengehalt noch in der entsprechenden Redeform irgend ein Einschnitt zu bemerken vor den Schlußworten von V. 2. Denn die Prädicatbestimmung des τ. ζ. τ. αἰων. welche, mit ἥτις, nicht bloß mit ἥ, angeschlossen wird, setzt das innigste Verhältnis zwischen dem Inhalte des apostolischen ἀπαγγέλλ., nämlich der ζωὴ αἰών. ἥτις ἦν — — καὶ ἐφανερώθη ἡμ. und dem Factum καὶ ἡ ζ. ἐφανερώθη voraus; das ἐφανερώθη ἡμ. am Schlusse sieht auf das ἐφανερώθη zu Anfang von V. 2 zurück, der Vers wird durch diese Zurückbeziehung als ein in sich abgerundetes Ganzes bezeichnet, und so die Rede auf den Punct, in welchem das parenthetische καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερ. κτλ. eingesetzt wurde, zurückgebogen; deshalb kann mit V. 3 der V. 1 begonnene, durch V. 2 unterbrochene Faden wieder aufgenommen, der Vordersatz kurz und im ausdrücklichen Anklang an V. 1 repetirt und so der regelmäßige Nachsatz, ἀπαγγ. ὑμ. κτλ., angeschlossen werden. In dem so verstandenen Organismus des ganzen Satzes V. 1—3 erhalten aber auch die Worte περὶ τ. λόγ. τ. ζωῆς V. 1 ihre richtige Stellung. Man hat dieselben nach zwei Seiten hin bezogen. Erstlich hat man sie von dem Verbum V. 1 abhängig gedacht und namentlich enge mit ἐψηλαφ. verbunden; zweitens hat man sie so construirt, daß sie vorwärts weisen, auf das V. 3 nachfolgende ἀπαγγέλλομεν. Jenes ist die Meinung sämmtlicher Kirchenväter, des Theophylact, Oecumenius, der Scholiasten I und II. (bei Matthäi, S. 109 unter dem Texte, und S. 210 im Anhange), des Augustin, Beda, ferner des Erasmus, Calvin, der aber nicht ganz deutlich ist, des Beza, Grotius, S. Schmid, Calovius, Bengel, S. G. Lange, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Paulus, und mancher älteren Theologen, deren Ansichten bei Calovius und in den Criticis sacris mitgetheilt sind. Die andere Ansicht ist vertreten durch Cornelius a Lap., Lyranus (bei Calov), Luther, Socin, Winer (Grammatik 1836. S. 495), Lücke, Sachmann, de Wette,

Neander u. a. — Es ist unverkennbar, daß bei manchen der ältern Exegeten die Frage nach der Verbindung der Worte περὶ τ. λόγ. τ. ζ. mit der wichtigen Frage, ob der λόγος τ. ζ. von dem persönlichen Logos oder von der evangelischen Predigt zu verstehen sei, unmittelbar zusammenfiel. Wie nämlich von der einen Seite, schon nach dem Vorgange der Kirchenväter, häufig Gewicht darauf gelegt wurde, daß man nur Leibliches sehen, hören und betasten könne, daß also der ewige Logos des Lebens als Fleisch gewordener gedacht werden müsse, wenn Johannes sage, daß er ihn betastet habe (vgl. z. B. Beda: Quod autem ait „et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae" Manichaeorum vincit insaniam, qui Dominum veram assumsisse carnem negant. Ebenso noch Bengel: περὶ, de. Perceperunt veritatem carnis etc. Vgl. Paulus: — „haben auch (als gewiß körperlich) unsere Hände betastet um den Sprechergeist des Lebens her, — den Ihn, als herabgekommenen Logos, hier umgebenden Menschenleib"), so suchte man von der andern Seite dieser Schlußfolge auch dadurch zu entgehn, daß man die Worte περὶ τ. λογ. τ. ζ. gar nicht mit den vorangehenden Verben verband. Besonders klar ist dieses dogmatische Interesse einerseits bei Calovius, andrerseits bei Socin. Calov, welcher die ganze Stelle von dem persönlichen Christus deutet, fühlt doch die sprachliche Schwierigkeit, welche die Präposition περὶ der unmittelbaren Verbindung von περὶ τ. λόγ. τ. ζ. mit ἐψηλαφ. entgegenstellt. Die Auskunft einiger älteren Ausleger, daß περὶ, gleich dem ἀπὸ τ. πνεύματός μου AG. 2, 17, die partielle Erkenntnis des Fleisch gewordenen Logos bezeichne, weist Calov freilich ab, aber nicht wegen eines sprachlichen Grundes, sondern weil non agitur hic de notitia intellectuali, sed de experientia sensuali. Besser gefällt ihm die Bemerkung des Th. Beza, welcher sagt: distincte considerans in Christo aliud atque aliud (nämlich die göttliche und die menschliche Natur), maluit scribere περὶ τ. λ. τ. ζ. quam τὸν λόγ. τ. ζ., ne scilicet sentire videretur idem esse id, quod viderat et palpaverat, atque id quod erat a principio. Ca-

lov bleibt offenbar rathlos; aber, sagt er: modus explicandi est diversus, sed sensus eodem redit. Dem Calovius kömmt es vor allen Dingen darauf an, gegen Socin und Grotius die Persönlichkeit des Logos in den apostolischen Worten ausgesprochen zu finden; dies dogmatische Resultat glaubt er nur halten zu können, wenn er die hergebrachte unmittelbare Verbindung der Worte περὶ τ. λ. τ. ζ. mit ἐψηλαφ. festhält, denn alsdann wird die Menschwerdung des Logos schon hier vorausgesetzt. Genauer dargelegt wird dann dies Letzte im V. 2, wozu Calov anmerkt: Explicatur jam, qua ratione de λόγῳ praedicarit et τὸ ἦν ἀπ' ἀρχῆς ratione existentiae quoad divinam naturam et τὸ audiri, videri, spectari, contrectari ratione conversationis temporariae, quoad humanam, et τὸ esse λόγον τῆς ζωῆς ratione utriusque naturae. — Gerade das entgegengesetzte Interesse bestimmte den Unitarier Socin. Er geht ausdrücklich darauf aus, zu beweisen, daß die Verse gar nicht von einem präexistirenden persönlichen Logos, welcher Mensch geworden sei, handeln, und in dieser Absicht sagt er: sic ordinanda sunt contextus verba — ut voces illae *de verbo vitae* censeantur tanquam ab initio dictae, hoc nimirum pacto (sumendo interim verbum principale hujus periodi, quod exstat demum v. 3): *annunciamus* vobis *de* sermone vitae. So hat Socin in verkehrtem dogmatischen Interesse die, wie uns scheint, einzig richtige Beziehung der Worte περὶ τ. λ. τ. ζ. getroffen. Freilich aber irrt Socin nicht minder als sein späterer Gegner Calov, wenn sie meinen, daß durch die Verbindung der streitigen Worte über den Sinn derselben etwas Wesentliches entschieden werde, wie wir denn auch z. B. schon bei Luther die von Socin geltend gemachte Ansicht von der Satzfügung und zugleich die alte kirchliche Auslegung des Gedankengehaltes, umgekehrt aber bei Grotius neben der alten Construction die socinische Auslegung finden. Die Entscheidung der Streitfrage kann für den richtigen exegetischen Tact keinen Augenblick zweifelhaft sein. Es ist schlechthin unmöglich, die Präposition περὶ unmittelbar von ἐψηλαφ. abhängig zu denken;

dieselbe kann nur, wie Socin sagt, als *ab initio* dicta betrachtet werden, d. h. so, daß darin ein neuer, dem ursprünglich angelegten Vordersatze ὅ ἦν — ἐψηλαφ. paralleler Satz angefangen wird, welcher, durch die Parenthese V. 2 unterbrochen, nicht der Form, sondern dem Sinne nach in dem Nachsatze V. 3 abgeschloßen wird. So dienen die allerdings ohne ausdrückliche Folge in die Mitte zwischen V. 1 und V. 3 gestellten Worte περὶ τ. λόγ. τ. ζ. dazu, das Gefüge des ganzen Satzes zu markiren. Da am Schlusse von V. 1 der durch das vierfache ὅ indicirte Nachsatz nicht sogleich folgen kann, weil Johannes erst einen nothwendigen Zwischengedanken beizubringen hat, den von der geschichtlichen Offenbarung des Lebens, so wird der Leser durch den neuen Satzanfang περὶ τ. λ. τ. ζ. um so mehr in Spannung gehalten und um so sicherer auf den erst nach einer gewissen Abschweifung folgenden Nachsatz, V. 3, hingewiesen. Der harmonische Zusammenschluß der Rede in V. 3 kann aber um so leichter durch eine Recapitulation der Hauptmomente von V. 1 angebahnt werden, als die parenthetische Unterbrechung (καὶ ἡ ζωὴ ἐφαν.) sich ausdrücklich an den neuen Satzanfang περὶ τ. λόγ. τῆς ζωῆς anlehnte. Der Organismus des ganzen Satzes V. 1—3 ist demnach folgender: der Satz wird entschieden — man beachte das viermalige Pronomen — relativisch angelegt; dann wird, um für eine nothwendige Zwischenbemerkung (V. 2) Raum zu gewinnen, die ursprünglich relativisch begonnene Bewegung der Rede durch einen neuen auf jenen Zwischengedanken abzielenden Satzanfang, περὶ τ. λ. τ. ζ., hindurchgeleitet und so gleichsam fixirt; endlich V. 3 wird der relativische Vordersatz ausdrücklich wieder aufgenommen (ὃ ἑωράκ. κ. ἀκηκ.) und demonstrativisch, aber ohne ein ausdrückliches Pronomen, abgeschlossen (ἀπαγγέλλ. ὑμ. κτλ.), wodurch also zugleich auch jenes περὶ τ. λ. τ. ζ. sein Ziel findet.

Mit dieser Einsicht in den logischen und formellen Organismus des Satzes V. 1 – 3 haben wir nun aber auch den festen Grund und Boden gewonnen, auf welchem sich nach richtiger exegetischer Methode die Hauptfrage, welche schon

mehrfach berührt werden mußte, entscheiden laßen wird, die berühmte Streitfrage: welches Object der Apostel im Sinne gehabt habe. Sehen wir von allen den mannichfaltigen Nüancirungen der einzelnen Ansichten über unsere Stelle ab und faßen nur das durchschlagende Moment ins Auge, so werden wir mit Calvin und seinem Gegner Socin sagen dürfen: das Object der johanneischen Rede kann zwiefach gedacht werden: entweder als der persönliche Christus (der *λόγος ἄσαρκος* und *ἔνσαρκος*) oder unpersönlich als das Evangelium, als die Geschichte und Lehre Christi („doctrina evangelica" Socin, res, quae ad historiam et doctrinam Jesu Christi unice pertinent Semler. *Res* a Deo *destinatae* Grotius). Der Hauptpunct, an welchem die Verschiedenheit dieser Ansichten am klarsten hervorbricht, ist in den Worten *περὶ τ. λόγ. τ. ζωῆς*. Deshalb merkt Calvin auch nur bei diesen Worten an: ipsum quoque *sermonis* nomen bifariam potest exponi, vel de *Christo*, vel de *evangelii doctrina*. Calvin entscheidet sich aber für die erstere Deutung, theils wegen des Anklanges an das Evangelium (Joh. 1, 1), theils (vgl. Episcopius) weil doch die eigentliche Substanz auch des Evangelii wiederum Christus selber sei. Methodischer verfährt Socin, indem er nicht erst bei den Worten *περὶ τ. λ. τ. ζ.* auf die Streitfrage kömmt, sondern den Satz V. 1—3 in seiner organischen Gesammtheit im Auge hat und sogleich zu den ersten Worten von V. 1 die Frage nach dem Objecte der ganzen Rede erörtert. Er sagt: Duplici enim ratione invenio hoc ab aliis explicatum, atque adeo explicari id posse omnino videtur. Sunt enim qui omnino statuant verbis istis *ipsum Jesum Christum* significari, atque hujus sententiae, ni fallor, plerique esse inveniuntur. At alii sunt, qui per haec verba non ipsum Jesum Christum, sed *Evangelium* ejus denotari contendunt. Wenn nun die Streitfrage so gestellt wird, wie von Calvin und namentlich von Socin geschieht, daß nämlich, von allen einzelnen Momenten abgesehn, nur der eine Punct ins Auge gefaßt wird, ob der Apostel von dem persönlichen Christus oder von der

evangelischen Lehre und Geschichte rede, so stehen auf Seiten Socins nur sehr wenige Ausleger, wie Grotius, Semler, Rosenmüller, jene erste Ansicht dagegen erscheint durch die bedeutendsten Kirchenlehrer alter und neuer Zeit, durch Ausleger von den mannichfaltigsten theologischen Richtungen vertreten; die alten Übersetzer (Syr. Arab. Vulg.), Augustin, Beda, Didymus, Theophylact, Oecumenius, die Scholiasten, Erasmus, Calvin, Beza, Luther, S. Schmid, Calov, J. Lange, Wolf, Carpzov, S. G. Lange, Bengel, Lücke, Paulus, Jachmann, Neander, Sander, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, de Wette u. a. stehen alle dem Socin gegenüber. Allein die unbedingte Wahl zwischen den beiden Ansichten von unserer Stelle ist bis auf diesen Tag den Auslegern schwer gefallen. Von beiden Seiten wurde sowohl zuviel behauptet, als auch zuviel geleugnet. So bildete sich eine dritte Meinung, welche gewissermaßen die Mitte zwischen jenen beiden Auslegungsweisen hält, indem man überhaupt kein starres Entweder -- Oder hinstellte, sondern, weil man eine lebendige Biegsamkeit und Bewegung in der Rede des Apostels immer mehr erkannte, demgemäß auch einsah, daß ein gewißes Ineinanderspielen der Vorstellungen von der Person und von der Geschichte und Lehre Christi möglich sei, und daß jedenfalls die einzelnen Ausdrücke des Apostels ebenso sehr in ihrer besondern Beziehung, als in ihrem organischen Zusammenhange verstanden werden müßten. Diese mittlere Auslegung finden wir zuerst von Episcopius deutlich vorgetragen und beurtheilt, obgleich schon bei viel älteren Exegeten, namentlich bei den Griechen, die Ansätze zu einer solchen Erklärung vorhanden sind, indem dieselbe aus dem unsichern Schwanken zwischen jenen beiden zuerst genannten Auslegungsweisen gewissermaßen von selber hervorwächst. Episcopius sagt, nachdem er die beiden schon von Calvin und Socin bezeichneten Ansichten vorgelegt und erwogen hat, aber zu keiner Entscheidung gelangt ist: Tertia itaque sententia addi potest, quae *utrumque* simul intelligi statuit, i. e. Evangelium, quatenus partim ab ipso Christo

Jesu revelatum est, partim de ipso Chr. J. agit et eam ob causam solam sermo recte est et appellatur; juxta quam sententiam tribui possunt verba nunc huic, nunc illi, cui competere possunt. Freilich fühlt sich der gewissenhafte Episcopius auch auf diesem Mittelwege nicht über alle einzelnen Schwierigkeiten des Textes hinweggehoben. Er gesteht offen, daß ihm die ganze Stelle dunkel bleibe. Leugnen will er nicht, daß die apostolischen Worte von dem persönlichen Christus handeln und die Präexistenz, Gottheit und Menschwerdung des Logos aussagen können, doch warnt er davor, durch zweifelhafte Beweisstellen die Lehre selbst, die ihm überhaupt von den scholastischen Dogmatikern durch die Behauptung der Substanzialität des Logos undenkbar gemacht zu sein scheint, bloßzustellen. Abgesehn jetzt von der theologischen Schwäche, welche bei der Erklärung des Episcopius zu Tage tritt, besteht die Eigenthümlichkeit derselben darin, daß überhaupt kein schlechthin einfacher Objectbegriff, weder allein die Person Christi, noch allein die Geschichte und Lehre Christi, sondern beides in solcher Verbindung verstanden wird, daß bald dieses bald jenes Moment in den einzelnen Worten des Apostels durchblickt. Wir finden diese Ansicht zunächst in unentwickelter Gestalt bei Morus wieder, welcher urtheilt, daß das ὃ V. 1 zugleich auf die Person, die Geschichte und Lehre Jesu Christi zu beziehen sei. Klarer sagt Bengel, indem er zugleich den innern Fortschritt der johanneischen Gedanken andeutet: Primo commate — er meint die ersten Worte ὃ ἦν ἀπ' ἀρχ. — denotat *λόγον*, *verbum* ipsum; deinde ea quae de isto audiverunt; den λόγ. τ. ζωῆς aber deutet er „simpliciter", d. h. nicht hypostatisch, sondern von der Verkündigung des Lebens. Auch de Wette ist hier zu nennen, sofern auch er eine gewisse elastische Entwickelung einer complicirten Objectsvorstellung statuirt, indem er durch das vierfache ὃ V. 1 „das in Christo Erschienene, welches von Ewigkeit gewesen ist, das ewige göttliche Leben", wenn gleich nicht als bestimmte Person, bezeichnet glaubt, dabei aber die parallele Formel περὶ τ. λόγ. τ. ζ. von dem „von Christo verkündigten, in

ihm, seiner Person und ganzen Erscheinung geoffenbarten Worte des Lebens" versteht. Mit dem größten Scharfsinne ist aber die zuerst von Episcopius vorgetragene mittlere Ansicht von Lücke entwickelt, welcher die innere Wahrheit derselben durch eine genetische Erklärung der ersten Verse nachzuweisen versucht hat. Lücke will dadurch die richtige Auslegung gewinnen, daß er die Genesis des Satzes zunächst psychologisch zu begreifen sucht. Er denkt sich in die Seele des Apostels hinein; er beobachtet gleichsam, wie die Gedanken aus dem Geiste des Schreibers hervorwachsen und wie sie sich in die Redeweise gestalten, die nun nicht mehr dunkel erscheint. „Johannes, so sagt Lücke, beginnt den Brief im concentrirtesten Bewußtsein seines Verkündigungsamtes." Den Grund und Inhalt der apostolischen Verkündigung, nämlich den uranfänglichen, aber im Fleische wirklich erschienenen Logos, den historischen Christus, und den Zweck dieser Verkündigung, die Gemeinschaft, V. 3', das alles faßt Johannes in lebhafter Anschauung zusammen und drückt nun in dem Neutrum ὅ V. 1. mit prägnanter Kürze „zunächst allerdings die Idee des Evangeliums selbst, was er aus eigner unmittelbarer Erfahrung verkündigt," aus, aber „combinirt in dieser Idee die Person Christi, als des Menschgewordenen Logos, mit seiner ganzen Geschichte und Wirkung." Ist nun so die Person Christi mit der „Idee des Evangeliums" von vorn herein zusammengedacht, so erscheint es ohne Schwierigkeit, daß in der Rede bald dieses bald jenes Object bestimmter hervortritt, daß die Rede von dem einen zu dem andern Begriffe „hinüberschwankt."

So treten uns aus der Geschichte der Auslegung dreierlei Ansichten über das Object der apostolischen Rede entgegen. Man hat einmal den persönlichen Christus, den λόγος ἄσαρκος und ἔνσαρκος, dann die evangelische Geschichte und Lehre, endlich beides zusammen verstanden. Damit ist der Kreis aller möglichen Auslegungsweisen geschlossen. Die sichere Wahl unter denselben kann aber erst auf Grund der richtig verstandenen einzelnen Theile des ganzen Abschnitts geschehen. Aus

dem sichern, harmonischen Verständnis der Einzelheiten muß der Sinn des Apostels im Ganzen hervorwachsen. Wir wollen aber imvoraus die entscheidenden Momente dadurch markiren, daß wir die Gründe für und wider die alte und, man kann sagen, orthodoxe Ansicht, nach welcher der Apostel nur von der Person Christi reden soll, zusammenstellen und, soweit dies ohne vorhergegangene Erklärung des Einzelnen möglich ist, abwägen. Dabei werden wir von selbst zur Prüfung auch der dritten, mittlern Ansicht geführt werden, für welche natürlich alles dasjenige spricht, was durch die erste oder zweite Ansicht eine reine Erledigung nicht findet. Weil aber die Vertreter dieser mittleren Ansicht wesentlich nur darin einig sind, daß weder die Person Christi noch die res oder doctrina evangelica ausschließlich zu verstehen sei, dagegen in der Combination der beiden Momente und in der Auslegung des Einzelnen vielfach von einander abweichen, so kann unsere Aufgabe hier nur die sein, uns durch Abweisung solcher Combinationen, die uns verkehrt scheinen, für die eigene Auslegung reine Bahn zu machen. Wir werden überhaupt nicht mit Episcopius und Lücke eine eigentliche Combination der unpersönlichen und der persönlichen Objectsvorstellung und demnach ein Schwanken zwischen den beiden anerkennen, sondern vielmehr auf Grund der oben gewonnenen Einsicht in den Organismus des Satzes nachweisen, daß in allen einzelnen Redetheilen nicht dasselbe „combinirte" Object vorgestellt, sondern ein gewißer, durch die lebendige Gedankenentwicklung innerlich vermittelter Wechsel der Objectsvorstellung vorhanden ist.

Als ersten Repräsentanten der alten Ansicht, welche als Object der ganzen Rede ausschließlich die Person Christi betrachtet, wollen wir den Calovius hören. Ihm gegenüber stellen wir die beiden Männer, welche Calovius ausdrücklich bestreitet, den Socin und den Grotius. Beide herbeizuziehen ist deßhalb nöthig, weil Grotius die Ansicht des Socin wesentlich umgestaltet und anders begründet hat. Calovius stellt für die von ihm vertretene Meinung eine statt-

liche Reihe von elf Gründen auf. Einzeln werden wir dieselben nicht aufzählen, sondern, wie sie denn auch innerlich zusammenhängen, in einige Hauptsätze zusammenfassen. Wenn wir nämlich den letzten Grund des Calovius, welcher sich auf die Auctorität fast aller Ausleger stützt, übergehen dürfen, so bleiben folgende gewichtige Zeugnisse für die Meinung des Calovius, oder mindestens gegen die von Socin und Grotius vorgetragene Ansicht, in voller Kraft. Unbestritten und unverkennbar hat unsere Stelle die größte Ähnlichkeit mit dem Anfange des johanneischen Evangeliums. Schon die gleiche Redeweise, so urtheilt Calov, deutet eine Verwandtschaft des Sinnes an. Die Ausdrücke unseres Briefes ἦν ἀπ' ἀρχῆς V. 1. und das ἦν πρὸς τ. πατέρα V. 2., der ausdrückliche Name des λόγος V. 1., die Begriffe ζωή, ἐφανερώθη, das alles weist uns deutlich an, hier dasselbe Object der johanneischen Rede zu verstehen, welches unzweifelhaft im Anfange des von demselben Apostel verfaßten Evangeliums gemeint ist, den persönlichen, ewigen, im Fleische erschienenen Logos. Denn man beachte, mit welchem unzweideutigen Nachdrucke Johannes hier wie dort (Joh. 1, 14. Vrgl. 3, 16 ff.) hervorhebt, daß sie, die Apostel, den wirklich im Fleische erschienenen Logos mit eigenen Augen gesehen, mit eigenen Ohren gehört und mit ihren Händen betastet haben, Worte, welche unmöglich eine andere als die einfachste sinnliche Bedeutung haben können, und welche ausdrücklich darauf abzielen, gerade solche Ketzer zu Schanden zu machen, welche die wirkliche Menschwerdung des persönlichen Logos leugneten (Vgl. II, 22. IV, 2.). Solchen Irrlehrern gegenüber konnte es den Aposteln gar nicht darauf ankommen, zu betheuern, daß sie die Lehre Christi selbst gehört, oder seine Wunderthaten und sein ganzes Leben selbst gesehen, sondern auf die concrete Person Christi kam alles an, diese mußte als der im Fleische erschienene Logos, der das Leben ist, hingestellt werden. So etwa argumentirt Calovius; und gewiß, den Socin hat er geschlagen. Vergebens beruft sich dieser auf den Unterschied unseres Ausdrucks ἀπ' ἀρχῆς von dem ἐν ἀρχῇ im Evangelio, um so mehr, da

er gleicherweise an beiden Orten leugnet, daß ein höherer „Anfang," als der der christlichen Lehre zu verstehen sei, so daß auf die Präpositionen ἀπὸ und ἐν eigentlich nichts ankömmt, wenn es sich um die Vorstellung der ἀρχή selbst handelt. Mit Unrecht stellen nämlich Calov und Lücke die Meinung des Socin dar, als ob dieser nur wegen der Verschiedenheit im Ausdrucke unser ἀπ' ἀρχ. von dem Anfange der Verkündigung des Evangeliums deute. Socins Irrthum liegt aber viel tiefer, in dem Begriffe selbst. Den Unterschied zwischen ἀπὸ und ἐν erklärt er in seinem Sinne ganz richtig: Voces *in initio* et sic *fuisse in* initio declarant quidem ipsam existentiam in ipso principio, sed non durationem ad tempus illud, quo istud profertur. Quare Johannes, cum in evangelii sui exordio id tantum dicere vellet, Jesum Christum esse evangelii auctorem et sic *in ipso evangelii publicati initio* non modo exstitisse, sed hoc munere illud annunciandi praeditum fuisse, eique singulariter a Deo praepositum, satis habuit dicere, eum in initio fuisse. — At vero hoc in loco (1. Joh. 1, 1) cum ostendere vellet, id quod ipse intelligebat, non tantum in initio fuisse, sed adhuc durare — propterea non *in* initio id fuisse dixit, sed *ab* initio, cum scilicet significare vellet, Jesu Christi evangelium adhuc durare et sic doctrinam evangelicam, quae in ipso initio renovationis ac reformationis cujusdam mundi a Deo factae exstitisset, nulla prorsus ex parte defuisse. Schon Grotius aber hat nicht nur die wesentliche Gleichheit des realen Gedanken in der formellen Verschiedenheit der Vorstellungen ἀπ' ἀρχ. und ἐν ἀρχ., sondern auch eine tiefere Beziehung des „Anfanges" selbst richtig erkannt (s. unt.). Völlig willkührlich will ferner Socin die sinnlichen Verba V. 1. metaphorisch deuten, so daß sie nur die Gewißheit der apostolischen Kenntniß abbilden sollen. Nur zwei Punkte bleiben zurück, über welche Calov dem Socin und besonders dem Grotius eine ausreichende Antwort schuldig bleibt, nämlich zuerst das Neutrum ὅ V. 1., dann der Ausdruck ὁ λόγος τῆς ζωῆς, welcher sowohl durch seine Composition als durch den

Zusammenhang viel natürlicher eine unpersönliche Beziehung zu fordern, als unmittelbar den persönlichen Logos, wie er im Prolog des Evangeliums geschildert ist, zu bezeichnen scheint. Jenes neutrale ὅ hält Socin mit solcher Zuversicht der orthodoxen Erklärung entgegen, daß er meint, schon an diesem Puncte müßte dieselbe scheitern. Die Bemerkung Bezas (vgl. Beda, S. Schmid, u. a.), daß der Apostel das Neutrum statt des Masculini und nachher περὶ τ. λόγ. statt des einfachen Accusativs geschrieben habe, um die beiden Naturen Christi, in ihrer Vereinigung aber ohne Vermischung, anzudeuten, gesteht Socin nicht zu begreifen; und doch weiß Calovius nichts weiter zu antworten, als daß er die Erklärung des Beza wiederholt, der er aber ungeschickt die Spitze abbricht, indem er zugleich die Ausflucht einiger älteren und neueren Exegeten (z. B. J. Lange, Carpzov) nicht verschmähend behauptet, das Neutrum stehe geradezu anstatt des Masculini. Und doch, so wenig uns auch bei Calovius die Erklärung des neutralen ὅ befriedigen kann, werden wir der Ansicht Socins nicht beitreten dürfen. Daran hindert uns unbedingt, von allen andern Gründen abgesehn, schon die unmittelbar neben dem ὅ stehende Bestimmung ἦν ἀπ' ἀρχῆς. Beide Glieder dieses Ausdruckes erläutern sich gegenseitig. Das ἦν ἀπ' ἀρχ. V. 1. ist völlig gleichbedeutend mit dem ἦν πρ. τ. πατ. V. 2., in welchem unverkennbar ein Sein dargestellt wird, welches schon war (impf.), ehe das historische Erscheinen (ἐφανερώθη, aor.) eintrat. Somit kann auch das ἀπ' ἀρχῆς nicht den Anfang des Evangelii (initium publicati evangelii, wie Socin, oder initium ministerii Christi, wie Schöttgen in den hor. talm. zu unserer Stelle sagt) bezeichnen. Nein, in dem Ausdruck ἦν ἀπ' ἀρχῆς liegt das Sein von Uranfang, das ewige Sein bei dem Vater ausgesprochen, ganz in dem Sinne, in welchem Johannes auch im Prolog seines Evangeliums ein ewiges, uranfängliches Sein, ein Sein beim Vater dem persönlichen Logos zuschreibt. Und wie der Apostel an jener Stelle von dem vorzeitlichen Sein zu der geschichtlichen Erscheinung, zu der Offenbarung im Fleische

fortschreitet, so auch im Anfange unsers Briefes. Damit ist aber auch die Ansicht des Grotius widerlegt, nach welcher Johannes in den Worten ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς sagen soll: eas *res*, quas Apostoli sensibus suis percepere, *fuisse a Deo destinatas* jam *ab* ipso *mundi primordio*, et ab eo tempore multis umbris praefiguratas, multis vaticiniis praedictas contra eos, qui evangelii doctrinam novitatis accusabant. Mit dieser Erklärung des Grotius ist auch die Ansicht der griechischen Ausleger zu vergleichen. Zunächst finden Theophylact, Oecumenius und die beiden Scholiasten, wie Grotius, in dem ἀπ' ἀρχῆς den schon von den alten Apologeten auf die Johanneische Vorstellung von dem uranfänglichen Logos gegründeten Gedanken, daß das Christenthum die älteste, die primitive Religion sei (vgl. Eusebius, H. E. I. 4). Aber die genannten Griechen faßen auch das Object der johanneischen Rede ähnlich wie Grotius, indem sie dasselbe als das göttliche Mysterium, welches von Anfang an dagewesen, von den Propheten geweissagt (ὃ ἀκηκόαμεν. V. 1. Vgl. schon Didymus), endlich erschienen sei, bezeichnen. So heißt es bei dem ersten Scholiasten: *τοῦτο δὴ ἀπαγγέλλομεν — ὃ προαπέκειτο πρὸ τῶν αἰώνων. τί δὲ τοῦτο ἦν; τὸ καθ' ἡμᾶς μυστήριον, ὅτι θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. τοῦτο καὶ παρὰ προφητῶν ἠκούσαμεν, τοῦτο καὶ νοητῶς αὐτοὶ κατείδομεν, τοῦτο καὶ αἰσθητῶς αὖθις ἐθεασάμεθα* (Vgl. V. 1). Deutlicher ist der apologetische Gedanke über das Alter der christlichen Oeconomie bei Theophylact, welchem Oecumenius und, wie es scheint, auch die Scholiasten nachfolgen, ausgesprochen. Jener sagt zu V. 1: *τοῦτο καὶ πρὸς Ἰουδαίους καὶ πρὸς Ἕλληνας, οἳ καὶ νεώτερον διαβάλλουσι τὸ καθ' ἡμᾶς μυστήριον. δείκνυσιν οὖν ὡς καὶ παλαιὸν τοῦτο. ἀπ' ἀρχῆς γὰρ, τουτέστιν ἅμα τῇ ἐννοηθείσῃ ἀρχῇ, ἢ οὐ μόνον τοῦ νόμου ἀλλὰ καὶ αὐτῆς τῆς ὁρατῆς* (ἀνώτερον) *κτίσεως* (vgl. auch Credner, Einl. S. 680 fl. und gegen ihn Fritzsche, a. a. O.). Die Scholiasten kennen aber auch die Auslegung unserer Stelle von dem persönlichen Logos;

diese stellt der erste Scholiast einfach neben die sachliche Deutung von dem Mysterium. Er sagt, ohne ausdrücklich zu entscheiden: ἄλλως· ὁ συναΐδιος τῷ πατρὶ λόγος κτλ. Unklarer vermischt Theophylact (und Oecumenius) beide Vorstellungen; denn während er in seiner Auslegung von V. 1 fll. mehr eine sachliche Objectsvorstellung hat, beginnt er seine Hypothesis des Briefes mit der Bemerkung: καὶ πρῶτον μὲν ὥςπερ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὕτω καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἐπιστολῇ θεολογεῖ περὶ τοῦ λόγου, ἀποδεικνὺς αὐτὸν ἀεὶ εἶναι ἐν τῷ θεῷ κτλ. Es ist ein wunderliches Schwanken in diesen griechischen Catenen bemerkbar, sowohl bei der Bestimmung des Objects, als auch in der Beziehung der Verba V. 1, und in der Auslegung des Ausdruckes λόγος τῆς ζωῆς.

Wenn nun Socin den Objectsbegriff falsch auffaßte, weil er die Bedeutung sowohl des ἦν als auch des ἀπ' ἀρχῆς verkannte, so irrt Grotius in Betreff des Objectes deshalb, weil er den vollen, realen Sinn des ἦν verkennt, während er das ἀπ' ἀρχῆς richtig auf den Anbeginn der Welt, im Sinne von Joh. 1,1 bezieht. Wenn aber das ἦν ἀπ' ἀρχ., parallel dem ἦν πρ. τ. πατ. V. 2, mit dem ἦν Joh. 1, 1. 2. und wenn überhaupt alles, was Johannes im lebendigen Zusammenhange des ganzen innerlich fortschreitenden Satzes V. 1—3 über das mit dem neutralen ὅ bezeichnete Object aussagt, wesentlich mit dem übereinstimmt, was derselbe Johannes im Prolog seines Evangelii über den ewigen und im Fleische erschienenen Logos aussagt; so ergiebt sich von selbst, daß auch hier dasselbe Object vom Apostel gedacht sein müße, welches er dort meint, daß also weder die doctrina evangelica (Socin), noch die res a Deo destinatae (Grotius; τὸ μυστήριον bei den Griechen), noch „das, was sich mit unserm Herrn, dem Worte des Lebens, von Anfang seines Lehramtes an zugetragen hat", wie G. S. Lange erklärt, noch endlich „die Idee des Evangeliums selbst mit der Person Christi, mit seiner ganzen Geschichte und Wirkung combinirt", wie Lücke will, sondern nur der persönliche, uranfänglich seiende, aber im Fleische sichtbar, tastbar erschienene Logos selbst als das

durch das neutrale ὅ bezeichnete Object der johanneischen Rede verstanden werden darf. In welchem Sinne und mit welchem Rechte, das wird die Erklärung des Einzelnen nachweisen müßen; aber schon aus dem Gesagten wird einleuchten, daß sowenig die Erklärung des Grotius, geschweige die des Socin, den vollen, bestimmten Sinn der johanneischen Worte ausdrückt, auch S. G. Lange und Lücke demselben nicht genugthun. Die Mängel der angedeuteten Erklärung S. G. Langes liegen zu Tage. In Betreff des ἀπ' ἀρχῆς theilt er den schon von Grotius verbeßerten Irrthum Socins; das ἦν, wunderlicherweise mit περὶ τ. λόγ. τ. ζ. construirt, deutet er nicht allein den johanneischen Sinn, sondern überhaupt die griechische Sprachweise verletzend, gleich Rosenmüller u. A., ohne weiteres als ἐγένετο*). Und was die Lückesche Erklärung betrifft, erscheint doch die „Idee des Evangeliums", auch wenn sie „mit der Person Christi in ihrer ganzen Geschichte und Wirkung combinirt" vorgestellt wird, als ein viel zu vager, unlebendiger Gegenstand, als daß von diesem verstanden werden könnte, was der Apostel mit so concreten, wir möchten sagen, mit so derben Worten von dem einen Gegenstande, der ihm bei dem vierfachen ὅ vorschwebt, aussagt. Lücke selbst statuirt ein Hinüberschwanken von dem einen der beiden combinirten Begriffe zu dem andern, welches, so scheint uns, der apostolischen Sicherheit ebenso wenig entspricht, als die ganze kunstreiche Combination der Objectsvorstellung bei Lücke der johanneischen Einfalt angemessen ist.

*) Es könnte scheinen, als ob selbst der zweite Scholiast diese völlig ungriechische Erklärung verträte, da er im Anschluß an Oecumenius sagt: οὐχ ὃ ἦν θεαθεὶς, ἀλλ' ὃ γέγονεν. Allein der Sinn dieser Bemerkung ist der gerade entgegengesetzte. Je entschiedener der Scholiast das ἦν ἀπ' ἀρχ. auf das vorweltliche Sein des „unsichtbaren, untastbaren" Logos bezieht, um so mehr findet er nicht in jenem ἦν, sondern in den sinnlichen Verben die in der Zeit geschehene Menschwerdung (ὃ γέγονε), das wirkliche Leben des Logos im Fleische, vorausgesetzt. Wenn die Griechen aber in dem oben angegebenen Sinne die Aussagen des Apostels auf „das Mysterium, die Fleischwerdung" direct beziehen, so ergiebt sich ohnehin eine andere Deutung des ἦν.

Und sehen wir auf die Durchführung der Lücke'schen Ansicht, so stoßen wir auf bedenkliche Schwierigkeiten. In dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχ. soll mehr die Idee des Evangelii, in dem ὃ ἀκηκόαμεν κτλ. mehr die Person Christi in seiner Geschichte und Wirkung hervortreten. Aber eine solche Nüancirung der Vorstellung ist durch nichts indicirt; die verschiedenen ὃ sind einander völlig parallel, und, was die Hauptsache ist, die Worte ἦν ἀπ' ἀρχῆς deuten im Zusammenhange mit V. 2 und angesichts des Prologs im Evangelium auf das ewige Sein des persönlichen Logos, nicht aber auf ein uranfängliches Sein der „Idee des Evangelii, combinirt mit der Geschichte Christi" hin.

Wenden wir uns nun zu dem zweiten oben bezeichneten Cardinalpuncte, von welchem die Bestimmung des Objects in V. 1—3 abhängt, zu den Worten περὶ τ. λόγ. τ. ζωῆς, und gehen wir auch hier zunächst auf Calovius zurück. Für Calovius ist dieser Ausdruck, dem Socin und namentlich dem Grotius gegenüber, noch schwieriger, als jenes ὃ ἦν κτλ. Nirgends nennt Johannes den persönlichen Logos ὁ λόγος τῆς ζωῆς. Gerade die Composition der Formel scheint die persönliche Deutung des λόγος zu verhindern. Muß es nicht ungleich natürlicher erscheinen, den λόγος τῆς ζωῆς so zu verstehen, wie den λόγος ζωῆς Phil. 2, 16 oder die ῥήματα ζωῆς αἰωνίου Joh. 6, 68, wie Grotius will? Johannes selbst gebraucht den Ausdruck ὁ λόγος in diesem sachlichen Sinne I, 10. II, 7. Wie nahe liegt es also, den λόγος in unserer Formel so zu deuten, wie derselbe Begriff bei Paulus in den Ausdrücken ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς, 2 Cor. 5, 19. τοῦ σταυροῦ, 1 Cor. 1, 18 u. dgl. zu verstehen ist. So einfach und treffend der Zusatz τῆς ζωῆς erscheint, wenn man den λόγος von dem evangelischen Worte versteht — wie es auch z. B. bei Eusebius (H. E. I, 13) heißt: κηρύξω τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ σπερῶ ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τῆς ζωῆς — ebenso unbequem ist derselbe, wenn er als Bestimmung des persönlichen Logos gedacht wird. Diese Bemerkungen erhalten noch größeres Gewicht, wenn wir der oben aufgewiesenen Organisation des Satzes V. 1—3 gemäß,

die Worte περὶ τ. λόγ. τ. ζ. nicht unmittelbar an die vorhergehenden Verba anlehnen, sondern als den neuen Anfang eines Vordersatzes betrachten. Denn freilich, wenn wir den Apostel sagen ließen: „wir haben gehört, gesehen, betastet in Betreff des Wortes des Lebens", aber doch die metaphorische Bedeutung der sinnlichen Verba leugnend nicht mit Socin und Grotius erklären könnten: tot modis cognovimus veram esse evangelii doctrinam (τὸν λόγον τ. ζ.), so bliebe nichts weiter übrig, als mit Calov und vielen Alten uns über das περὶ hinwegzusetzen und den λόγος τ. ζ. schlechtweg als den persönlichen, Mensch gewordenen, und so gesehenen und betasteten Logos zu verstehen. Die Worte περὶ τ. λ. τ. ζ. haben aber, wie wir oben gesehen haben, eine andere Stellung in dem Satzgefüge. Von den Verben V. 1 sind dieselben so gänzlich unabhängig, daß die Argumentation, die wir schon bei Beda gefunden haben, durchaus keine Statt hat. Und wenn das Wort ὁ λόγος wegen der Verwandtschaft unseres Briefanfanges mit dem Prologe des Evangeliums den persönlichen Logos zu bezeichnen scheint, so steht dem doch wiederum gegenüber: erstlich, daß die Composition des ganzen Ausdrucks ὁ λόγος τῆς ζωῆς die Vorstellung der Person in dem ὁ λόγος verwischt, zumal da zweitens, wie de Wette mit Recht hervorhebt, der parenthetische Satz V. 2, worin Johannes ausdrücklich die historische Offenbarung, die Menschwerdung des Logos nachträgt, nicht an den Begriff τ. λόγου, sondern an τ. ζωῆς angeschloßen wird. Hier liegt gewiß der entscheidende Punct. Wenn in der componirten Formel τ. λόγ. τ. ζ. der erste Begriff der eigentlich herrschende wäre, und das würde der Fall sein, wenn ὁ λόγος geradezu den persönlichen Logos bezeichnete, dessen Wesen durch den Beisatz τ. ζωῆς nur genauer bestimmt würde, so könnte die Parenthese auch nur an jenen herrschenden Begriff angelehnt werden, und Johannes hätte entweder schreiben müßen: καὶ οὗτος (ὁ λόγος τ. ζ.) ἐφανερώθη, wie de Wette sagt, oder der Apostel mußte einfach, ohne ausdrückliche Wiederholung des sich von selbst verstehenden Subjectes, fortfahren: καὶ ἐφανερώθη,

sc. ὁ λόγος τ. ζ. Weil er aber geschrieben hat καὶ ἡ ζωὴ ἐφαν., so hat er das uranfängliche Göttliche, welches er selbst im Fleische gesehn und betastet hat (V. 1), d. h. den Logos (Joh. 1, 1 ff.) selber als ἡ ζωή, ἡ ζωὴ αἰώνιος gedacht, ganz wie im Evangelio 1, 4; und deshalb kann der λόγος in der Composition τ. λόγ. τ. ζωῆς nicht wiederum der persönliche Logos sein, sondern nur das evangelische Wort von der ζωή, welche der Logos ist. Dies gilt auch gegen Lücke, welcher S. 108 sagt: „steht unsere Stelle mit dem Anfang des Ev. in Verbindung —, so kann ὁ λόγ. τ. ζ. nichts anderes sein als der persönliche λόγος, der das Leben der Menschen ist." Lücke ist mit sich selbst nicht recht einstimmig; denn S. 117 hat er gesagt: in dem Ausdrucke περὶ τ. λόγ. τ. ζ. „schwanke der Apostel von der Person Christi zum Begriffe des Evangeliums wieder hinüber."

Faßen wir nun das Resultat der bisherigen allgemeinen Erörterung zusammen, um dann zur Auslegung unserer Stelle im Einzelnen fortzuschreiten, so ist dieses zu sagen: gemäß dem richtig verstandenen formalen und logischen Organismus des ganzen Satzes V. 1—3, kraft der innern Verbindung der einzelnen Momente und angesichts der völlig parallelen Aussprüche im Prolog des johanneischen Evangelii ist

1. das mit dem viermaligen ὅ bezeichnete Object von V. 1 (vgl. V. 3) nur der persönliche, uranfängliche, aber zugleich als im Fleisch erschienen gedachte Logos.

2. Diesen persönlichen Logos hat der Apostel auch in dem Ausdrucke περὶ τ. λόγ. τ. ζωῆς und in der daran geschloßenen Parenthese V. 2 vor Augen; er bezeichnet denselben aber nicht in dem ersten Gliede jenes Ausdrucks (περὶ τ. λόγ.) mit dem bestimmten Namen ὁ λόγος, sondern nennt ihn ἡ ζωή, ἡ ζ. ἡ αἰώνιος.

V. 1. *Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.*

Weshalb Johannes die neutrale Form des Pronomen geschrieben habe, um das Object seiner Rede, den persönlichen

Logos, zu bezeichnen, das werden wir erst dann sicher erkennen können, wenn wir die einzelnen Aussagen über jenes Object erklärt und dadurch weiter bestätigt haben, was sich aus dem bisher Erörterten über das Object selbst herausgestellt hat. Das ἦν ἀπ' ἀρχ. bezeichnet, völlig parallel dem ἦν πρ. τ. πατ. V. 2 das uranfängliche, hypostatische Sein des Logos, welches im Prolog des johanneischen Evangelii voller, lehrhafter als in unserm Briefe auseinandergesetzt, und welches Joh. 8, 58 (vgl. 1, 18. 3, 13) in der absoluten Form der ewigen Gegenwart ausgedrückt wird. Dies Sein, ein Sein im Anfange, von Anfang her, fand schon statt, als die Welt und die Zeit ihren Anfang, und zwar durch den Logos, nahm. Denn das ewige Sein des Logos ist der Grund und die Quelle alles andern Seins: der Logos ist das Leben (V. 2. Joh. 1, 4. 5, 26). Vortrefflich ist dieses Sein von Theophylact und Oecumenius beschrieben, welche sagen: *τὸ δὲ ἦν τοῦτο οὐ χρονικὴν παρίστησιν ὕπαρξιν, ἀλλ' ἐνυποστάτου πράγματος οὐσίαν, καὶ πάντων τῶν τὸ εἶναι λαχόντων ἀρχήν τε καὶ βάσιν καὶ ἕδραν, καὶ οὗ χωρὶς οὐκ ἂν δύναιτο ταῦτα ὑφίστασθαι.* So sagt auch der erste Scholiast: *τὸ δὲ ἦν ἀΐδιον ἐμφαίνει ἀρχὴν, μηδεμίαν χρονικὴν ἐπιδεχόμενον ἔννοιαν.*

Der Ausdruck ἀπ' ἀρχῆς erhält wie überall durch seine Umgebung, so hier zunächst durch das ἦν, dann durch den ganzen Zusammenhang unserer Stelle und durch den Parallelismus mit Joh. 1, 1. seine nähere Bestimmung. Die Formel an sich kann den Anfang der Lehrthätigkeit des Herrn (Joh. 15, 27. Luc. 1, 2) und den Anfang des neuen christlichen Lebens (II, 7. 24) bezeichnen. An unserer Stelle aber, wie II, 13. 14, ist der absolute Anfang aller Dinge gemeint (Joh. 1, 1. Gen. 1, 1), von welchem an (ἀπ' ἀρχ.), in welchem (ἐν ἀρχ.), vor welchem (Joh. 17, 5) das ewige Sein des göttlichen Logos war, so wie es Sir. 24, 9 von der Weisheit heißt: *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με.* In diesem Sinne benutzten, wie wir schon oben sahen, die Griechen unserer Stelle, um den Juden und Heiden gegen-

über das uranfängliche Alter des Christenthums zu erweisen. Fast alle Ausleger alter und neuer Zeit sind auch in der Auffaßung unsres ἀπ' ἀρχῆς einig, nur solche, welche, wie namentlich Socin, Semler, S. G. Lange, Schöttgen, Benson, Rosenmüller, Paulus, durch rationalistische Vorurtheile bestochen waren, haben die johanneische Vorstellung gänzlich verkannt, während Grotius, von ähnlichem Interesse geleitet, derselben den eigentlich theologischen Halt entzog, indem er die persönliche Objectsvorstellung des Apostels in eine rein sachliche und das von Johannes ausgesprochene reale Sein (ἦν) in ein ideelles oder providenzielles Bestimmtsein umsetzte.

Von dem ewigen, uranfänglichen Sein des Logos schreitet Johannes, wie im Prolog des Evangeliums, zu der historischen Offenbarung desselben im Fleische fort. Ganz ähnlich und schwerlich ohne bestimmte Erinnerung an unsern Brief finden wir in dem Briefe an den Diognet das vorweltliche Sein und die menschliche Erscheinung des Logos neben einander gestellt: *οὗτος ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς καὶ (ἐν σαρκὶ) εὑρεθεὶς — οὗτος ὁ ἀεὶ* (c. XI). Johannes schildert die historische Erscheinung des ewigen Logos in ihrer unzweifelhaften, so zu sagen, handgreiflichen Wirklichkeit durch eine kräftige Reihe von Verben: *ἀκηκόαμεν — ἑωράκαμεν τ. ὀφθ. ἡμ. — ἐθεασάμεθα κ. αἱ χεῖρ. ἡμ. ἐψηλάφησαν.* Gehört, gesehn, betastet ist der (Mensch gewordene) Logos, der von Anfang an war, von den Aposteln. „Er häufet die Worte, sagt Luther (Ausleg. I), und machet damit die Sache groß und wichtig. Wir haben es, spricht er, mit allem Fleiß und genau beschauet und betrachtet; wir sind nicht betrogen worden, sondern sind gewiß, daß es kein Blendwerk gewesen ist. Dieses sagt er darum, daß er seine Zuhörer der Sache gewiß machen will.“ Je einfacher die Worte an sich lauten und je kräftiger sie in ihrer Häufung die auf der unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugenschaft beruhende apostolische Gewißheit ausdrücken, um so verkehrter muß jede bildliche Deutung der sinnlich derben Ausdrücke erscheinen. Schon das ist gegen den Sinn der ganzen Stelle, wenn Theophylact,

Oecumenius und Scholiast I. (vgl. Didymus) das ὃ ἀκηκόαμεν, in Übereinstimmung freilich damit, daß sie das Object des Satzes mehr sachlich (τὸ μυστήριον) deuten, von dem verstehen, was die Apostel durch die weissagenden Propheten von der künftigen Fleischwerdung des Logos gehört hätten *). Die folgenden Aussprüche, ὃ ἑωράκ., ὃ ἐθεασ. beziehen die Griechen dann auf den der Weissagung gemäß im Fleische erschienenen und so von den Aposteln wirklich gesehenen Christus, während sie in der Erklärung des ἐψηλαφ. wiederum zwischen der nächsten sinnlichen Beziehung und einer bildlichen Deutung schwanken. Schon Beza widerlegt diese schiefe und schwankende Auffaßung der apostolischen Worte, die eins durch das andere gehalten und bestimmt werden. Gleichwie der Briefsteller sich auf seine eignen Augen beruft, sich zu den αὐτοπταῖς (Luk. 1, 2) rechnet, so beruft er sich auch auf seine eignen Ohren. Er gehört zu denen, welche in einem ununterbrochenen persönlichen Verkehr mit dem Herrn gestanden haben (Joh. 15, 27. AG. 1, 22), und denen eben deshalb das volle apostolische μαρτυρεῖν, ἀπαγγέλλειν (V. 2. 3) zukömmt. Diesen persönlichen Verkehr mit dem Herrn, in welchem auch Luther das eigenthümliche Vorrecht der Apostel erkennt (Walch. XI, 1361 fl.), bezeichnet Johannes weiter durch zwei Wörter, welche die unmittelbare Augenzeugenschaft

---

*) Oecumenius sagt: ὅτι ἀκηκόαμεν διὰ τοῦ νόμου αὐτὸν καὶ τῶν προφητῶν, ὡς ἐλεύσεται. τοῦτον οὖν ἐλθόντα μετὰ σώματος ἐμφανῶς εἴδομεν κτλ. Und Scholiast I.: ἀκηκ. ὑπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος, ὃ τὴν γνῶσιν τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως τοῖς προφήταις παρέσχεν. Scholiast II. kennt diese Auslegung gleichfalls, scheint sie aber nicht zu billigen. Wenn es noch eines besondern Zeichens bedarf, daß die Griechen irren, indem sie einen wesentlichen Unterschied, einen innern Fortschritt von dem ὃ ἀκηκ. (der prophetischen Weissagung) zu dem ὃ ἑωρακ. κτλ. (dem Erfülltsein jener Weissagung) ausdrücken, so liegt dies in V. 3. Hier, wo der Faden der Rede von V. 1 wieder aufgenommen wird, steht das ὃ ἑωρακ. voran, ἀκηκ. folgt nach. Jenes mußte voranstehn, weil es sich zunächst innerlich anlehnt an das ἐφανερώθη V. 2, das sichtbar Gewordensein. Sehen und hören bezeichnet hier aber V. 3 ganz wie die gehäuften Worte V. 1 den unmittelbaren, persönlichen Lebensverkehr.

ausdrücken: ὃ ἑωράκαμεν — ὃ ἐθεασάμεθα. Jenes ὁρᾶν, das einfach sinnliche Wahrnehmen mit dem Auge, wird noch besonders nachdrücklich markirt durch den Zusatz τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν (Hiob 19, 27), in dem Sinne wie auch die Lateiner sagen: hisce oculis vidi (Grotius, Episcopius). Das zweite Verbum θεᾶσθαι (Joh. 1, 14. 32) ist gleichfalls sinnlich zu deuten, nicht mit Beda von dem geistigen Anschauen und Verstehn. Der Unterschied aber des θεᾶσθαι von dem ὁρᾶν liegt nicht darin, daß, wie Oecumenius und Theophylact sagen, θεᾶσθαι ein ὁρᾶν μετὰ θαύματος καὶ θάμβους sei, sondern θεᾶσθαι bezeichnet das diu multumque contemplari (Grotius, Episcopius, Lücke, Fritzsche, de Wette). Treffend umschreibt schon Beza den Sinn der beiden Verben: Quod ego his oculis vidi, idque non semel neque obiter, sed quod ego vere et penitus sum contemplatus.

καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. Tertium sensum adjicit, tactum, bemerkt Grotius. Und mit Recht, denn der Zusatz αἱ χεῖρες ἡμῶν macht die einfache sinnliche Bedeutung des ψηλαφᾶν ebenso unzweifelhaft, als das vorhergegangene ὁρᾶν durch die Hinzufügung des τ. ὀφθαλμ. ἡμ. als wirkliches Sehen mit den eignen, leiblichen Augen unzweifelhaft bestimmt wird. Schon Beda (vgl. Didymus) und nach ihm die meisten Ausleger haben hier an Luc. 24, 39 (vgl. Joh. 20, 27) erinnert, wo der Herr selbst seine Jünger auffordert: ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε. Mit feinem Tacte erinnert auch Beda daran, welche Kraft das Wort „wir haben ihn betastet" grade im Munde des Jüngers habe, der an der Brust des Meisters lag. Denn nicht an eine einzelne Begebenheit denkt Johannes, sondern an das ganze, persönliche Zusammensein mit dem Herrn. Jeder Händedruck war ein Betasten dessen, der wirklich Fleisch geworden war. Dies hat der Apostel im Sinne (Augustin, Beda, Luther, Calov, Beza, Lücke u. A.). Die wirkliche, unzweifelhafte Leiblichkeit des Herrn, in bestimmter Verneinung alles Doketischen, will der Apostel hervorheben. Ganz verkehrt ist daher die

Meinung des Socin, daß alle die sinnlichen Verba unsers Verses nur bildlich die größte Gewißheit ausdrücken sollen. Socin fühlt wohl die Steigerung von dem Hören und Sehen zu dem Betasten, meint aber, jenes wie dieses sei bildlich von der zweifellosen certitudo der doctrina evangelica zu deuten. Die „eigenen Augen und Hände“ übersieht er dabei ebenso wie die Griechen, welche gemäß ihrem unklaren Schwanken zwischen der Vorstellung eines persönlichen und eines unpersönlichen Objectes und entsprechend ihrer Deutung des ἀκηκόαμεν, in offenbarer Verwirrung der einfachen sinnlichen und der bildlichen Beziehung der Verben, erklären: τοῦτον οὖν ἐλθόντα μετὰ σώματος ἐμφανῶς εἴδομεν καὶ ἐψηλαφήσαμεν. γύμνον γὰρ θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. οὐ γὰρ ὡς ἔτυχε συγκατεθέμεθα τῷ ὀφθέντι, ἀλλὰ μετὰ πολλὴν ψηλάφησιν, τουτέστι συζήτησιν τῶν νομικῶν τε καὶ προφητικῶν περὶ τούτου μαρτυρίων. Dies sind Worte des Theophylact und des Oecumenius. Der erste Scholiast hat dieselben ausgeschrieben. Beide laßen aber auch in Beziehung auf die Geschichte des Thomas die sinnliche Deutung des ἐψηλαφ. frei, welche der Scholiast II. allein vorträgt (δῆλον, ὅτι τῷ σεσαρκῶσθαι καὶ ἐνηνθρωπηκέναι θεατὸς καὶ ψηλαφητὸς γενέσθαι ηὐδόκησεν).

In dem Satze V. 1—3 stehn wir jetzt an einem Wendepuncte. Wir haben oben gesehn, daß der relativische Vordersatz ὃ ἦν — ἐψηλ., zunächst unterbrochen durch den neuen Ansatz περὶ τ. λόγ. τ. ζ. und die daran gelehnte Parenthese V. 2, in dem ὃ ἑωράκ. κ. ἀκηκ. V. 3 wieder aufgenommen und dann in dem ἀπαγγ. demonstrativisch abgeschlossen werde. Hier ist also der Ort, auf Grund sowohl der obigen allgemeinen Erörterung von V. 1—3, als der Auslegung der einzelnen Momente von V. 1 die neutrale Form, mit welcher Johannes hier sein Object, den Logos, bezeichnet, zu erklären, und so die bisherige Auslegung zu vollenden. Denn daß Johannes wirklich nur den persönlichen Logos meint, nicht die Geschichte und Lehre Christi, auch nicht die Person Christi mit seiner Geschichte combinirt, das steht, nachdem wir auch die

einzelnen Aussagen des Apostels über das eine und selbe Object seiner Rede genauer betrachtet haben, ganz fest. Dasselbe Object, welchem der Apostel zuerst ein uranfängliches, ewiges und zwar *persönliches* Sein (V. 2, vgl. Joh. 1, 1 ff.) zuschreibt, hat er mit eignen Ohren gehört, mit eignen Augen gesehn, mit eignen Händen betastet. Dies kann wiederum nur von einer wirklich menschlichen (menschgewordenen V. 2) *Person*, mit welcher der Apostel im unmittelbarsten Verkehre stand, gesagt sein. Das viermal völlig coordinirt gesetzte ὅ bildet gleichsam eine Kette, deren einzelne Glieder die verschiedenen Bestimmungen (ἦν ἀπ' ἀρχ. ἀκηκ. ἑωράκ. u. s. w.) mit unwiderstehlicher Gewalt auf dasselbe eine Object zusammenziehn. Warum aber versteckt Johannes, der in einem ganz ähnlich, wie der unsrige, angelegten Satze schreibt: ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς — εὑρήκαμεν, Ἰησοῦν (Joh. 1, 46, vgl. 3, 26), und der im Prolog seines Evangeliums denselben persönlichen, ewigen, menschgewordenen Logos mit dem unzweideutigen Namen bezeichnet, warum versteckt er hier, so zu sagen, dieselbe Vorstellung des Logos hinter der unbestimmten Form des Neutrums? Die Erklärung kann nicht durch eine nette grammatische Formel gegeben werden, sondern es ist nachzuweisen, mit welchem Rechte das innere Leben des Gedankens sich der griechischen Sprachweise gemäß in die vorliegende Form gestaltet. Ein richtiges Moment haben *Beza* und andere alte Ausleger (vgl. *Beda*, *S. Schmid* u. a.) mit feinem Tacte angedeutet, wenn sie sagten, das Neutrum sei geschrieben, weil zugleich die göttliche und die menschliche Natur des einen Christus bezeichnet werden solle; allein die grammatische Raison, das klare exegetische Verständnis der Sache liegt doch in jener mehr dogmatisirenden Bemerkung nicht vor.

Die neutrale Form dient dazu, einen Begriff auszudrücken, der zunächst ohne geschlechtliche Bestimmtheit, dann überhaupt in allgemeiner, principieller Weise vorgestellt wird. So wird es im Briefe an die Hebräer (7, 7) als ein unzweifelhafter, schlechthin in allen Verhältnissen gültiger Grundsatz ausgesprochen, daß „*das* Geringere von dem Höheren gesegnet wird“.

Der Verfaßer will hier ebenso wenig die bestimmt persönliche Beziehung jenes Grundsatzes formell ausdrücken, als Johannes, wenn er in unserm Briefe (V, 4) schreibt: „was aus Gott geboren ist, besiegt die Welt", ein Grundsatz, der aber sogleich in dem folgenden Verse zu persönlicher Bestimmtheit gewandt wird. In gleicher Weise heißt es Joh. 3, 6 τὸ γεγεννημένον ἐκ σαρκὸς σάρξ ἐστι κτλ., weil der Satz ganz im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf irgendwelche geschlechtliche, persönliche Bestimmtheit, gilt. Noch allgemeiner wird die Form, wenn', wie wir z. B. 1 Cor. 1, 27 fl. lesen, der Plural des Neutrums geschrieben ist. Mehr Beispiele hat Winer, Gram. 1836. S. 165. Vgl. auch D. F. Fritzsche, a. a. O. Aber das Neutrum kann auch — und damit treten wir unmittelbar an unsere Stelle heran — eine bestimmte Person bezeichnen, wenn dieselbe nur nicht in ihrer Einzelbestimmtheit vorgestellt wird. So schreibt Paulus 2 Thess. 2, 6: τὸ κατέχον οἴδατε, weil er sich selbst und seine Leser noch nicht zu der concreten, persönlichen Vorstellung ὁ κατέχων (V. 7) erhoben hat. Noch lehrhafter ist die Stelle Luc. 1, 35: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον [ἐκ σοῦ] ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ (vgl. Matth. 1, 20). Der Engel verkündigt der Maria die Geburt des Herrn. Sie soll einen Sohn gebären, und weiß doch von keinem Manne; aber der heilige Geist wird über sie kommen — es ist ein tiefes, im Einzelnen unfaßbares Geheimnis. Was ist das für ein Kind, das geboren werden soll? Was ist seine Natur, sein eigenthümlich persönliches Wesen? Man kann das nicht klar aussagen, ehe es nicht selbst da ist und in die persönliche Bestimmtheit eingegangen ist. Nur dies steht fest: es wird geboren werden, es wird ein Heiliges sein, weil es durch die Kraft des Höchsten gezeugt ist, und wird darum Sohn Gottes heißen. So entspricht die neutrale Form der Unbestimmtheit, dem Geheimnis des noch nicht geborenen Kindes. Ein ganz ähnliches Verhältnis erkennen wir in unserer Stelle. Der Apostel wählt deshalb die allgemeinere, unbestimmtere Form des Neutrums zur Bezeichnung seines Objectes, des persönlichen Logos, weil nur diese Form weit und biegsam genug

ist, um zu gleicher Zeit die beiden wesentlich verschiedenen Vorstellungen von dem einen, auch formell sich gleich bleibenden Objecte zu ertragen: die Vorstellung des vorweltlichen Seins und die der historischen Erscheinung. Da der ganze Satz einmal relativisch concipirt war, so konnte nicht geschrieben werden ὅς ἦν, weil dann die folgenden Bestimmungen hätten lauten müssen: ὅν ἀκηκόαμεν, ὅν — ἐψηλάφησαν; aber wenn die persönliche Vorstellung in so markirter Form ausgeprägt wäre, so hätte das ὅς ἦν wohl den persönlichen Logos vor der Fleischwerdung, nicht aber dieselbe masculinische Form (ὅν ἀκηκ. κτλ.) zugleich den menschgewordenen Logos bezeichnen können, und umgekehrt, wenn die scharfe Form des Masculinums den persönlichen Logos in der Concretion seiner historischen Erscheinung markirt hätte, so würde die andere Vorstellung des Logos, die des ἄσαρκος, nicht mit jener einen Form haben umspannt werden können. Darum schreibt der Apostel das Neutrum ὅ, eine Form, in welcher die Vorstellung des persönlichen Logos weder nach der Seite seines vorweltlichen Seins, noch nach der Seite seines historischen Lebens in ausschließlicher Weise ausgeprägt ist, und in welcher deshalb beide Vorstellungen zugleich umschloßen werden können. Denn die innere Bewegung der Rede ist ein lebendiger Fortschritt von dem einen Momente zu dem andern, ganz ähnlich wie im Prolog des Evangeliums, nur daß wir im Prolog das markirte Gepräge, wenn wir so sagen dürfen, das mehr historische Colorit, wie es dort, wo die evangelische Geschichtserzählung eingeleitet wird, natürlich ist, wahrnehmen, während wir hier eine briefliche Erinnerung an schon Gesagtes und Bekanntes erkennen. Selbst der Umstand, daß Johannes den ersten, inhaltsschweren und beziehungsvollen Satz seines Briefes relativisch concipirt, und überhaupt die ganze Haltung des Satzes, dessen gewichtige einzelne Momente nicht sowohl in einer abgerundeten Entwickelung, als vielmehr aphoristisch, parenthetisch, gleich gelegentlichen Hindeutungen gegeben werden, das alles hat seinen innern genetischen Grund doch wohl nur darin, daß der Verfasser von vornherein sich auf das was

er schon früher, nämlich im Evangelium, ausgeführt hat, zurückbezieht, und seine Leser an das schon Bekannte andeutend erinnert. Damit stimmt denn auch die weniger präcise Bezeichnung des Logos durch das neutrale ὃ wohl überein, eine Form, welche bei dem geschichtlichen Gesichtspuncte des Prologs innerlich unmöglich war. Dort, im Prolog, legt uns Johannes Schritt vor Schritt das persönliche Leben des Logos dar: Zuerst zeichnet er uns denselben in seinem ewigen, aber persönlich realen Sein. Und da sein Eingehn in die zeitliche Geschichte berichtet werden soll, wird erst das vorbereitende Zeugnis des Täufers eingelegt, dann folgt das neue Stadium in dem Leben des Logos, die große historische Thatsache: er, der persönliche, ewige, vom Täufer bezeugte, Logos ward Fleisch und wohnte unter uns. Hier trägt alles den markirten Stempel der geschichtlichen Darstellung. Unzweifelhaft klar ist die Person des Logos bezeichnet (*ὁ λόγος, αὐτός*); zwei Perioden seines Lebens, eine ewige und eine zeitliche, sind durch eine hervorragende Epoche (*ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο*) unterschieden, von denen die zweite von Grund aus mit der Geschichte eines Menschen, des Täufers, verwachsen und den Augen der Jünger (*ἐθεασάμεθα* V. 14.) offenbar gewesen ist *). Diesem Gange des Prologs ist der Anfang

---

*) Ganz ähnlich ist die berühmte Stelle Phil. 2, 6 fll. angelegt. Das ὃς V. 6, welches äußerlich formell freilich nur zu *ἡγήσατο* gehört, dessen innere Kraft aber durch die ganze Redemasse bis zum Schluße von V. 8 reicht, setzt für alle die Bestimmungen: *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπ. ἡγήσατο κτλ., ἑαυτ. ἐκένωσεν κτλ., σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἀνθρ. ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, γενόμενοι ὑπήκοος κτλ.* dasselbe eine, ganz bestimmte Subject *Χριστὸς Ἰησοῦς* (V. 5). Die Frage aber, welche den Interpreten so unendliche Mühe macht, ob der *λόγος ἄσαρκος* oder der *λόγος ἔνσαρκος* als Subject zu denken sei, ist so gar nicht zu beantworten. Subject ist „Christus Jesus", d. h. der zum *λόγος ἔνσαρκος* gewordene *λόγος ἄσαρκος*. Paulus verfolgt das Leben des einen und selbigen Logos ganz wie Johannes im Prolog von seinem ewigen Sein an durch den Punct der Menschwerdung (*κένωσις*) hindurch bis in das historische Hiersein und bis zum Tode am Kreuze hinab (und von V. 9 an wieder aufwärts). Das Subject ist also eines, ganz wie Joh. 1, 1 fll. und 1 Joh. 1, 1 fll. (vgl. Hebr.

unseres Briefes einerseits so ähnlich, daß es in's Auge springt, wie beide Stellen nur von einem Verfaßer herrühren können und an einander erklärt werden müßen; andrerseits aber hat unsere Stelle auch so feine eigenthümliche Schattirungen, daß wiederum aus der besondern Haltung der gleichen Gedanken ein besonderer Gesichtspunct desselben Schriftstellers hervorblickt. Auch hier geht Johannes von dem uranfänglichen, ewigen Sein des persönlichen Logos aus, aber während im Prolog sowohl dieses vorweltliche Sein des Logos nach verschiedenen Seiten hin dargelegt (Joh. 1, 1—5) als auch das Eingehen desselben in die historische Erscheinung durch die Menschwerdung in planer Ordnung entwickelt wird, so spricht der Apostel hier beide Momente gleichsam in einem Athem aus (V. 1). Seinen Lesern ist die Sache an sich schon bekannt; der Apostel schreibt so, daß er den ungeheuren Sprung, welcher zwischen den beiden Gliedern ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς und ὃ ἀκηκόαμεν κτλ. liegt, gar nicht markirt; erst im zweiten Verse bringt er den vermittelnden Gedanken, daß der ewige Logos im Fleische erschienen sei, parenthetisch nach, wie gelegentlich denselben an den neuen Satzanfang περὶ τοῦ λόγ. τῆς ζωῆς anknüpfend. Aber mag immerhin der Fortschritt von der Vorstellung des λόγος ἄσαρκος zu der des λόγος ἔνσαρκος nicht so ordnungsmäßig, direct und markirt sein, wie in dem eine historische Schrift unterbauenden Prologe, vorhanden ist derselbe auch hier. Und wie fein spricht sich dieser Fortschritt auch in den Temporibus aus! Wir meinen den Übergang des pf. (ἀκηκ. und ἑωράκ.) in den aor. (ἐθεασ. ἐψηλαφ.) Allerdings bemerkt Winer (S. 241 ff.), nachdem er den Irrthum, als ob ein Tempus ohne weiteres anstatt eines andern stehen könne, abgewiesen hat, mit Recht, daß, wo derartige Verwechslungen statt zu finden scheinen, dies

1, 3), der persönliche Logos, dessen Leben aber in seinen beiden Stadien, zuerst als des λόγος ἄσαρκος, dann als des λόγος ἔνσαρκος geschildert wird. Seinen Ausgang nimmt Paulus (V. 5) von dem historischen Christus, an dessen Namen das Folgende mit ὅς (V. 6) angeknüpft wird, weil eben in Christo der λόγος ἄσαρκος zum ἔνσαρκος geworden ist.

häufig „auf Rechnung einer gewißen, der populären Sprache eigenen **Ungenauigkeit**, welche das Zeitverhältnis nicht mit aller Schärfe dachte und ausdrückte, zu setzen sei. Letzteres, sagt er, findet hauptsächlich bei der Verwechslung (oder Verbindung) solcher Tempora, die **ein** Hauptzeitverhältnis bezeichnen, wie der Präterita, statt." Auch in unserer Stelle könnte man den Wechsel des pf. und des aor. für eine bloße Ungenauigkeit ansehn, wie denn auch die Interpreten diesen Punct gar nicht berühren. Allein uns scheint der Übergang aus dem pf. zum aor. vielmehr durch den innern Fortschritt der Gedanken bedingt. Je näher Johannes dem bestimmten historischen Momente ἐφανερώθη V. 2 kömmt, um so mehr gestaltet sich auch seine Rede historisch (ἐθεασ. ἐψηλ.), bis sie zu jener Spitze (ἐφαν.) sich erhebt. Johannes beginnt mit dem impf. ἦν, welches wie das ἦν V. 2 die ewige Zeitlinie bezeichnet, welche schon (von Uranfang an) war, ehe das historische ἐφανερώθη V. 2, das auch in dem ἀκηκ. ἑωράκ. ἐθεασ. ἐψηλ. vorausgesetzt ist, eintrat. Dann folgen zwei Perfecta, ἀκηκόαμεν und ἑωράκαμεν. Damit bezeichnet der Apostel den persönlichen Verkehr mit dem (Fleisch gewordenen) Logos, welchen er genoßen hat und der, obwohl vergangen, abgeschloßen, doch in seinen Wirkungen fortdauert; die Wirkung ist das μαρτυροῦμεν, ἀπαγγέλλομεν, welches deshalb V. 2. 3. an das wiederholte Perfectum ἑωράκαμεν, ἀκηκόαμεν angeschloßen wird. Aber durch das Perfectum wird das einstige Hören und Sehen nicht sowohl nach seinem objectiven historischen Zeitverhältnis, als vielmehr nach seiner subjectiven Thatsächlichkeit für den Verfaßer bezeichnet. Die bestimmte historische Zeitform tritt erst ein mit dem aor. ἐθεασάμεθα und in dem ἐψηλάφησαν. So wird die Kluft zwischen dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς und dem ὃ ἐθεασάμεθα, welches uns auf ein ganz bestimmtes historisches Factum hinweist, gleichsam überbaut durch die zwischentretenden Perfecta ὃ ἀκηκ. ὃ ἑωράκ.; aber zugleich ist nun auch durch die bestimmte historische Beziehung des aor. ἐθεασ. und ἐψηλαφ. die innere Nothwendigkeit gegeben, das bisher nur vorausgesetzte Mo-

ment ἐφανερώθη, „der Logos ist Fleisch geworden", nachzubringen, was dann V. 2 geschieht. Auf diesem historischen Factum ἐφανερώθη (aor.) beruht nämlich das Sehen und Hören der Apostel; darum lehnt sich V. 2 und V. 3, wo die Rede wieder in den geraden Lauf einbiegt, an den aor. ἐφανερώθη das pf. καὶ ἑωράκαμεν und ὃ ἑωράκ. κ. ἀκηκόαμεν mit den Präsentibus μαρτυροῦμεν, ἀπαγγέλλομεν; denn nun kehrt der Apostel wieder zu seiner subjectiven Erfahrung von dem objectiv historisch erschienenen Logos, worauf seine apostolische Gewißheit und sein apostolisches Zeugnis für die Leser (V. 3 fl.) beruht, zurück.

περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.

Wir haben schon oben, bei der allgemeinen Erörterung des Satzes V. 1—3 gesehen, daß erstlich, was die Construction der Worte περὶ τ. λ. τ. ζ. anlangt, dieselben in keiner Weise von ἐψηλάφησαν und den übrigen Verben V. 1 abhängig gedacht werden dürfen, sondern als ein neuer, dem relativischen Vordersatze V. 1 in der Sache paralleler Satzanfang gefaßt werden müßen; zweitens aber hat sich uns schon oben herausgestellt, daß, gleichwie der Apostel bei den ersten Worten ὃ ἦν — ἐψηλάφ. den persönlichen Logos vor Augen habe, so auch in dem parallelen Satzgliede περὶ τ. λόγ. τ. ζ. und der dazu gehörigen Parenthese V. 2 dieselbe Vorstellung des (ewigen, im Fleische erschienenen) Logos enthalten, aber nicht mit dem bestimmten Terminus (περὶ τοῦ λόγου τ. ζ.) ausgesprochen, sondern als „das Leben, das ewige Leben" bezeichnet sei. Wir stimmen daher ganz mit Bengel überein, welcher anmerkt: *verbum* dicitur simpliciter d. h. das ὁ λόγος ist nicht unmittelbar von dem persönlichen Logos, sondern appellativisch von dem apostolischen Worte, der evangelischen Predigt zu verstehn. In dem Sinne umschreibt auch Luther unsern Ausdruck: „wir reden vom Leben, aber von demjenigen Leben, welches nicht mehr vor der Welt verborgen, sondern das offenbar ist." So erklärt Luther zugleich den Begriff ἡ ζωή. Diesen deutet er auf Christum. „Christus, sagt er mit Hinweisung auf Joh. 1, 4., ist das Wort

des Lebens, und das Leben selbst, der uns das Leben gegeben hat." Mit Recht, denn kraft des V. 2 (ἡ ζωὴ ἐφαν. — ἥτις ἦν πρ. τ. πατ.) und kraft der parallelen Aussagen im Prolog darf die ζωή nicht gleich dem λόγος „simpliciter" (Bengel), sondern muß von Christo selbst, der schlechthin das Leben ist, das Leben hat und giebt, verstanden werden, wie der Scholiast zu τῆς ζωῆς treffend hinzufügt: τῆς αὐτοζωῆς, τῆς πηγαζούσης τὸ ζῆν. Das volle, sichere Verständnis des Ausdrucks περὶ τ. λόγ. τ. ζ. hängt aber zunächst ab von der richtigen Auffaßung der Genitivform, in welcher der Begriff ἡ ζωή mit τοῦ λόγου verbunden ist. Die Ausleger, sowohl die, welche den Ausdruck τοῦ λόγου von dem persönlichen Logos als auch die, welche denselben von dem apostolischen Worte verstehen, finden in dem Genitiv das Verhältnis der Qualität ausgedrückt. Dies ist die von Lücke angegebene grammatische Raison; und darauf läuft im Grunde alles hinaus, was, nur mit geringerer grammatischer Präcision ältere und neuere Ausleger ähnliches gesagt haben, z. B. Calvin: genitivus loco epitheti capitur pro vivifico. Lücke vergleicht mit unserem Ausdrucke als völlig entsprechende Parallelen die Formeln ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς und τὸ φῶς τῆς ζωῆς aus dem johanneischen Evangelium (6, 35. 8, 12). Unzweifelhaft kann der Genitiv das Verhältnis der Qualität bezeichnen (Winer, S. 173), und gewiß sind die von Lücke angezogenen Stellen aus dem Evangelio des Johannes (vgl. 6, 68) nach jenem Canon zu erklären. Allein an unserer Stelle scheint uns diese Auffaßung des Genitivs unmöglich. Denn erstlich versteht man unter τ. λόγ. unmittelbar den persönlichen Logos, so erscheint die Qualitätsbestimmung τῆς ζωῆς theils an sich, neben jenem Personalbegriffe hart, ihrer Form nach ungefügig und wenigstens im johanneischen Sprachgebrauche beispiellos, wenn auch der von Lücke beschriebene Sinn („der persönliche λόγος, der das Leben der Menschen ist, die schaffende, erhaltende, vollendende Offenbarung Gottes in der Menschheit") der Anschauungsweise des Apostels entspricht, theils aber und hauptsächlich wird die Lückesche An-

sicht durch das unmittelbar Folgende καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη κτλ. ausgeschloßen. Denn hier wird der Begriff ἡ ζωή so concret, so persönlich (als der Logos selbst) gefaßt, daß derselbe unmöglich zu einer Beschreibung der Qualität des λόγος dienen kann. Noch mehr aber als gegen Lücke gilt diese Bemerkung gegen diejenigen, welche, wie Socin und Grotius, den ganzen Ausdruck τ. λόγ. τ. ζωῆς allein von der lebendigen und belebenden Lehre des Evangelii deuten. Es ist mit aller Entschiedenheit festzuhalten, daß die parenthetische Entwickelung, wie das Leben, welches bei dem Vater war, erschienen sei (V. 2) d. h. wie der uranfängliche Logos im Fleische erschienen sei, unmittelbar angeknüpft wird an unser περὶ τ. λόγ. τῆς ζωῆς. Beide Male, in dieser Formel und in der Parenthese ist der Begriff ἡ ζωή völlig derselbe, beide Male bezeichnet er, eben kraft des V. 2 den Logos, der selbst das Leben ist. Also ist es unmöglich, den Genitiv als eine Qualitätsbestimmung zu τ. λόγου aufzufaßen. Der Genitiv ist vielmehr ein objectivischer, der die ζωή selbst als den Inhalt des λόγος, der apostolischen Verkündigung, bezeichnet (Vgl. 1 Cor. 1, 18 ὁ λόγ. ὁ τοῦ σταυροῦ, das Wort, dessen Inhalt (nach 2, 2) das Kreuz ist. 2 Cor. 5, 19. Winer S. 171). Zu dieser Auffaßung des Genitivs leitet uns, wenn wir den Organismus des 2. Verses recht verstehen, der Apostel selbst an, indem er dort ausdrücklich sagt: das Leben, welches uranfänglich bei dem Vater war, aber im Fleische erschienen, und so von den Aposteln gesehn sei, dies ewige Leben selbst sei der Inhalt ihres Zeugnisses und ihrer Verkündigung (ἀπαγγ. ὑμ. τὴν ζωὴν τ. αἰων. κτλ.). Hat der Apostel doch auch von vornherein den Satz so angelegt, und schließt er denselben (V. 3) doch auch so ab, daß als Inhalt des apostolischen ἀπαγγέλλομεν überall nichts Anderes, als Christus selbst, der persönliche, ewige, im Fleisch offenbar gewordene Logos erscheint. Ist also in dem Ausdruck περὶ τ. λόγ. τ. ζ. ein neuer, den ersten Worten paralleler Satzanfang, welcher, nach der parenthetischen Erläuterung, gleichfalls in V. 3 abgeschloßen wird, enthalten, so müßen wir schon nach dem or-

ganischen Schematismus des Satzgefüges erwarten, daß mit den Worten περὶ τ. λόγ. τ. ζ. ein Gedanke angezeigt sei, welcher mit dem eigentlich herrschenden Gedanken des ganzen Satzes harmonire. Diese Harmonie ist aber nur dann vollkommen rein, wenn wir das τ. λόγ. τῆς ζωῆς, gemäß dem ἀπαγγ. ὑμ. τὴν ζωὴν κτλ., von dem apostolischen Worte, dessen Object, Inhalt die ζωὴ selbst ist, verstehn. Dem λόγος, mit seinem objectivischen Genitiv τῆς ζωῆς, entspricht das ἀπαγγέλλομεν mit seinem Accusativ. Das Object ist ganz dasselbe, und muß es sein, wenn nicht die Parenthese in der Luft schweben und den ganzen Satzbau zerstören soll.

V. 2. *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν, καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.*

Mit einem einfachen καὶ fügt der Apostel das zwischeneintretende Moment bei. Das καὶ steht in keiner Weise in dem Sinne von γάρ, wie nach Bezas Vorgange, Socin, Grotius, Semler, Rosenmüller und neuerlich sogar noch Sachmann behaupten. Allerdings ist der parenthetische Gedanke V. 2 nach seinem logischen Verhältnis zu V. 1 und V. 3 eine Erläuterung, Begründung; allein dies innere Verhältnis ist formell gar nicht angezeigt. Hat Johannes eben (περὶ τ. λ. τ. ζωῆς) „das Leben" genannt, so fährt er nun in einfachstem Anschluß an jenen Begriff fort: „und das Leben ward offenbar." Je einfacher aber und je unmittelbarer einerseits diese Verbindung ist, und je inniger und compacter anderseits die einzelnen Momente der Parenthese selbst wieder untereinander verbunden sind, um so schwieriger muß es erscheinen, wenn de Wette den Begriff „das Leben" in einer zweifachen Nüancirung faßt. Einmal, sofern der Apostel sagt: „wir verkündigen Euch das ewige Leben", sollen wir an das ewige Leben denken, welches uns die mit Glauben aufgenommene Kunde von Christo giebt; das andere Mal, sofern es heißt: „das Leben, welches bei dem Vater war, ist offenbar geworden", sollen wir uns das Leben in Christo selbst vorstellen. Denn, sagt de Wette, der Begriff

τ. ζωὴν τ. αἰών. schwebt zwischen jenen beiden Vorstellungen mitten inne. Allein das alles thut doch dem einfachen Texte offenbar Gewalt an. Das unmittelbare Object von ἀπαγγ. ist derselbe Begriff (τ. ζ. τ. αἰών.), von welchem erstlich, in der innigsten Verknüpfung des Prädicats (ἥτις), ausgesagt wird: ἦν πρ. τ. πατ. und ἐφανερ. ἡμ., welcher aber zweitens, kraft dieses ἐφαν. ἡμ., wodurch im Rückblick auf den Ausgangspunct der parenthetischen Erläuterung (κ. ἡ ζ. ἐφαν.) diese in sich abgerundet wird, wiederum mit dem ersten Begriff ἡ ζωὴ völlig identisch gesetzt ist — wo ist da nur die geringste Fuge, welche die Möglichkeit gäbe, den einen und selben Begriff, das Leben, das ewige Leben, nach zwei Seiten hin zu ziehen? Nein, entweder müßen wir das ewige Leben, von dem Johannes redet, ausschließlich als das von den Gläubigen sich anzueignende, durch die Predigt von Christo vermittelte Leben verstehn, wie Socin, Grotius u. A. gethan haben, oder, weil das unmöglich ist und jetzt wohl niemand mehr das johanneische καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη mit Grotius erklären wird: nam et vita aeterna Christi exemplo facta nobis est conspicua, wir müßen mit den besten Auslegern alter und neuer Zeit das „Leben" von Christo selber verstehn, wie sogar Rosenmüller behauptet. Und das paßt auch recht wohl zu dem ἀπαγγέλλομεν; denn was von den Aposteln gepredigt und was von den Gläubigen empfangen wird und in ihnen das Leben ist, das ist Christus selbst (V. 3. V, 11 ff. 20. Gal. 2, 20. S. u.)

Das Leben, sagt Johannes, — ἐφανερώθη d. h., wie III, 5. 1 Petr. 1, 20. 1 Tim. 3, 16. (vergl. ἐπεφάνη Tit. 2, 11), es ist durch einen geschichtlichen Act, die Menschwerdung (Joh. 1, 14), offenbar, also, im Zusammenhange mit V. 1 und mit dem auch hier sogleich nachfolgenden καὶ ἑωράκαμεν κτλ., sichtbar, hörbar, tastbar geworden. Zunächst und unmittelbar liegt in dem ἐφανερ. das Offenbarwerden für das Auge Joh. 21, 1. 14; deshalb schließt der Apostel nicht nur in unserm 2. Verse an den Begriff ἐφανερώθη sogleich das καὶ ἑωράκ., sondern er stellt auch im 3. Verse, nachdem

die Parenthese mit dem wiederholten ἐφανερ. ἡμ. abgeschloßen ist, das „Sehen" voran; denn so wirkt der Haupt- und Schlußbegriff der organisch eingeschobenen Parenthese auf die in ihren ursprünglichen Gang zurückkehrende Rede hinüber. Zu beachten ist ferner, was für die Frage von Wichtigkeit ist, ob die drei Verba ἑωράκ., μαρτυρ. und ἀπαγγέλλ. in völlig gleichem Verhältnis zu dem Accusativ τ. ζ. τ. αἰών., als ihrem gemeinsamen, directen Objecte stehen (Oecumenius, Socin, Lachmann, Lücke), oder ob diese Objectsbestimmung unmittelbar nur zu ἀπαγγέλλ. gehört, die beiden vorangehenden Verba aber vielmehr für sich stehn und die bei ihnen zu denkende Objectsvorstellung durch Ergänzung aus dem Voraufgehenden empfangen (de Wette nach dem Vorgange von Fritzsche) — zu beachten ist, daß zu dem letzten ἐφανερ. die persönliche Beziehung des Apostels als eines Augenzeugen in dem hinzugefügten ἡμῖν ausgedrückt ist, während das erste Mal ἐφανερώθη allein steht. Dem Sinne nach finden wir jenes ἡμῖν in dem an das erste ἐφανερώθη angeschloßenen καὶ ἑωράκαμεν wieder. Das ὃ nämlich, welches sich freilich im Cod. B vor ἑωράκ. findet, ist ohne Frage mit Mill, Wetstein, Griesbach, Lachmann und allen kritischen Auslegern als eine aus V. 1 und V. 3 stammende*), die Construction erleichternde Correctur zu verwerfen. Das innere Verhältnis der einzelnen Momente V. 2 ist demnach dieses: zuerst stellt der Apostel objectiv die historische Thatsache fest: das Leben ward offenbar; dann folgt in einfacher Anknüpfung (καὶ) die Versicherung, daß er, wie die übrigen Apostel, Augenzeugen dieses im Fleische erschienenen Lebens gewesen sei. Hierauf beruht aber ferner seine eigene und aller Apostel vollgültige μαρτυρία von dem, was sie gesehn haben; so schließt sich wiederum an das ἑωράκαμεν, das weitere, neue Moment (καὶ) des μαρτυροῦμεν; endlich folgt gleichfalls in der Form der Anfügung (καὶ) die bestimmte Bethätigung der auf dem Gesehenhaben beruhenden Zeugenschaft: καὶ ἀπαγγέλλ. Dies

*) Ein Minuskelcodex bei Wetstein hat sogar die ganze Formel ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν aus V. 3 herübergenommen.

Verkündigen giebt aber sogleich die bestimmte Beziehung auf die Hörer, welche nicht selber gesehn und gehört haben, an die Hand; daher: ἀπαγγ. ὑμῖν (vgl. Bengel), im Gegensatze zu dem ἐφανερ. ἡμῖν, oder dem ersten ἐφαν. καὶ ἑωράκαμεν. Indem aber Johannes schreibt: ἀπαγγέλλομεν, ist er gezwungen, das bestimmte Object der apostolischen Verkündigung namhaft zu machen; er fügt also hinzu: τὴν ζ. τ. αἰων. Im lebendigen Zusammenhange der Rede konnte der Inhalt der apostolischen Verkündigung gar nicht anders bezeichnet werden. Was Johannes schon in dem relativischen Vordersatze V. 1 als Inhalt der apostolischen Verkündigung dachte (vgl. V. 3), ja, was er in dem neuen Ansatze περ. τ. λογ. τ. ζωῆς schon als ἡ ζωὴ bezeichnete, das hat er V. 2 wiederum ausdrücklich ἡ ζωὴ genannt, das nennt er nun noch einmal ἡ ζωή, setzt aber hinzu ἡ αἰώνιος mit der Erklärung ἥτις ἦν πρ. τ. πατ. κ. ἐφαν. ἡμ. Dieser ganze letzte Zusatz und das Prädicat ἡ αἰώνιος selbst, dient wesentlich dazu, die organische Verbindung der Parenthese mit dem Hauptsatze herzustellen, und enthält so auch ein bestätigendes Moment für die Richtigkeit unserer Bestimmung des in dem viermaligen ὅ V. 1 bezeichneten Objectes. Hat Johannes zu Anfang geschrieben ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, so nennt er nun denselben Gegenstand seiner Rede, den er hier als ἡ ζωὴ bezeichnet, αἰώνιος, und indem er diesen Begriff erläutert: ἥτις ἦν πρ. τ. πατ., spricht er ausdrücklich aus, was oben in dem ἦν ἀπ' ἀρχῆς weniger markirt angedeutet war, die Ewigkeit des Logos, der das Leben ist. Endlich indem neben das ἦν πρ. τ. πατέρα das weitere Moment καὶ ἐφαν. ἡμῖν gestellt wird, schließt sich hierin nicht nur der Kreislauf der Parenthese in sich ab, sondern wird nun auch das volle Ebenmaß der, an sich betrachtet, auseinanderfallenden Momente von V. 1 hergestellt, weil es nun ganz klar hervortritt, daß es ein und dasselbe Leben ist, welches einerseits „ewig, bei dem Vater" (V. 2) „von Anfang an" (V. 1) war, anderseits aber „erschienen" (V. 2), „sichtbar, hörbar, tastbar" (V. 1) geworden ist. Haben wir nun auf diese Weise den Organismus der Parenthese richtig

beschrieben, so ergiebt sich von innen heraus, was aus der äußerlichen Structur nicht wohl zu erkennen ist, daß die Verba καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν inniger zusammengehören und sich mehr auf das vorhergehende Moment ἡ ζωὴ ἐφανερώθη zurücklehnen, als in unmittelbarer Coordination neben dem folgenden καὶ ἀπαγγέλλομεν stehen. Nach unserer Ansicht ist ein directes Object zu κ. ἑωρακ. κ. μαρτυρ. gar nicht bestimmt ausgesprochen; die zu den beiden Verben hinzuzudenkende Objectsvorstellung ist aus dem vorangehenden ἡ ζωὴ ἐφανερώθη zu entlehnen, etwa: τὴν ζωὴν τὴν φανερωθεῖσαν. Dagegen hat das gleicherweise auf dem zwiefachen καὶ ἑωρακ. καὶ μαρτυρ., der „Augenzeugenschaft", ruhende κ. ἀπαγγέλλομεν sein bestimmtes Object, welches so formulirt ist, daß es als Zusammenfaßung der ganzen bisherigen Exposition erscheint. Unser μαρτυροῦμεν steht hier (vgl. IV, 14), im innigsten Anschluß an das ἑωράκαμεν, ganz wie Joh. 15, 27. 19, 35. vgl. 1, 34. 3, 32. In der ersten Stelle sagt der Herr zu den Jüngern, nachdem er auf das künftige Zeugnis des heiligen Geistes über ihn (ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ) hingewiesen hat: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, und begründet dies Zeugen der Jünger: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστέ. So wenig hier ein bestimmtes Object neben dem μαρτυρεῖτε genannt ist, indem nämlich das vorhergehende περὶ ἐμοῦ dem Sinne nach sich von selbst versteht, ebenso wenig bezeichnet Johannes in unserem Briefe ausdrücklich die zu μαρτυροῦμεν gehörige, aus dem vorangehenden ἡ ζωὴ ἐφαν. sich von selbst ergebende, Objectsvorstellung. Und ferner wie sich in der angezogenen Stelle des Evangelii das „Zeugen" der Jünger auf ihren persönlichen Verkehr mit dem Herrn gründet, oder wie 19, 35 der Evangelist sich, um die Gewißheit seines Zeugnisses darzuthun, ausdrücklich auf sein Gesehnhaben (καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν) beruft, oder wie der Täufer sagt κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα κτλ. (Joh. 1, 34), und wiederum noch voller über Christum selber: ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ (vgl. V. 11), ebenso stellt Johannes auch an unserer Stelle (und IV, 14) das apostolische Zeugnis

hin und gründet es darauf, daß die Apostel den im Fleische offenbar gewordenen Herrn selbst gesehn (V. 2) und gehört (V. 3) haben. Die Erweisung und Bethätigung des auch ihm zukommenden μαρτυρεῖν spricht aber der Apostel aus, indem er sowohl die ausdrückliche Beziehung auf die, welche die apostolische Verkündigung vernehmen, als auch den Inhalt dieser Verkündigung anzeigt: καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τ. αἰων. κτλ. Bengel bemerkt, um das Verhältnis des ἀπαγγ. V. 2. 3 und des γράφομεν V. 4 zu dem μαρτυροῦμεν zu bezeichnen: Testimonium, genus; species duae: annunciatio et scriptio; annunciatio ponit fundamentum, scriptio superaedificat. Zweierlei hat Bengel richtig gesehn: erstlich, daß die apostolische μαρτυρία sich thatsächlich darstellt sowohl in dem ἀπαγγέλλειν (V. 2. 3), welches gleich dem κηρύσσειν (Röm. 10, 14 fl. Matth. 28, 8—11. vgl. AG. 26, 20. καταγγ. 17, 23) zunächst und vorzugsweise die mündliche und grundlegende Verkündigung der Apostel bezeichnet, als auch in dem, wie überall so auch in unserm Briefe nur zum Auf- und Ausbau des in den Lesern schon vorhandenen christlichen Lebens dienenden, γράφειν (V. 4. vgl. Joh. 21, 24. 19, 35), so daß also unser Brief ausdrücklich als ein vollgültiges apostolisches Zeugnis hingestellt wird. Zweitens aber hat Bengel darin Recht, daß jenes ἀπαγγέλλομεν (V. 2. 3) nicht, diesem γράφομεν (V. 4) völlig parallel, sich auf den vorliegenden Brief beziehen kann. Der Unterschied liegt zunächst in der eben angedeuteten Verschiedenheit der Begriffe, aber auch in der verschiedenen Beziehung, weil der Apostel in V. 2. und 3. sich noch nicht in das unmittelbare persönliche Verhältnis zu den Lesern setzt, welches in V. 4 heraustritt. Es fragt sich nämlich, ob man das in den Verben (V. 1—3), zumal in dem ἀπαγγέλλομεν (V. 2. 3) liegende „Wir", gleich dem „wir schreiben" (V. 4) für eine bloße Form, einen reinen Schriftstellerplural, halten soll (S. G. Lange, Fritzsche), oder ob die ganze Redeweise in V. 1—3 insofern wirklich communicativ erscheint, als der Briefsteller von dem Bewußtsein des ihm mit allen Aposteln wesentlich

Gemeinsamen getragen wird *). Dies Letztere kann genauer so verstanden werden, daß der Schriftsteller entweder ausdrücklich sich mit den übrigen Augenzeugen zusammen denkt (Grotius, Bengel), oder daß er in den Pluralformen (V. 1—3), wie in dem Plural γράφομεν (V. 4) vorzugsweise sich selbst meint, aber doch von sich die allen Aposteln gemeinsame Sache aussagt (Lücke), oder endlich so, daß eine gewiße Combination der beiden Vorstellungen, ein Fortschritt von dem gemeinsamen Bewußtsein zu dem individuellen stattfindet (de Wette). Uns scheint die letztere Ansicht dem Texte am besten zu entsprechen. Wie Johannes, wo es sich um das allen, die in Christo sind, wesentlich gemeinsame Bewußtsein handelt, sich gern mit seinen Lesern zusammenstellt und dadurch seine Paraklese lebendig und beziehungsvoll macht (vgl. V. 6 fl. V. 8. II, 1. 28. III, 1 u. s. w.), so hebt und kräftigt er auch wiederum sein eigenes, volles apostolisches Zeugnis dadurch, daß er sich ausdrücklich auf die unmittelbare Erfahrung, die ihm mit allen Aposteln gemeinsam zu Theil geworden ist, beruft. In dem Sinne ist ohne Zweifel das ἐθεασάμεθα Joh. 1, 14 zu verstehn. Und in unserm Briefe (IV, 14) bricht dies specifisch apostolische Bewußtsein hervor mitten in einer Rede, in welcher der Briefsteller das ihm und den Lesern gemeinsame christliche Wesen, wie es nämlich auf jenes eigenthümliche apo-

*) Die ältern Ausleger neigen sich, ohne die Sache genauer zu erwägen, jenachdem sie von ihrem exegetischen Tacte geleitet werden, bald zu dieser, bald zu jener Ansicht, meistens aber ist, weil die Frage selbst ihnen nicht bestimmt vorgeschwebt hat, ihre Meinung nicht deutlich zu erkennen. So scheinen Oecumenius, Beza und Socin das „Wir" überall für eine bloße Formel zu halten, während Grotius eine wirklich communicative Vorstellung zu statuiren scheint. Bengel, welcher, so viel wir wißen, zuerst die Pluralform bestimmt in's Auge faßte, dehnt den Kreis, welchen Johannes mit seiner communicativen Redeweise umschreiben soll, noch über die Apostel hin aus: Loquitur plurali numero nomine suo et aliorum *patrum*. Videtur eo tempore scripsisse, quo multi remanebant *patres* in vita. Aber dadurch verdeckt Bengel die Vorstellung der eigenthümlich apostolischen Augenzeugenschaft und des eigenthümlich apostolischen Verkündigens und bricht dem Gedanken die Spitze ab.

stolische „Gesehnhaben und Zeugen" gegründet ist, entfaltet. In unserer Stelle nun haben wir ein, wie uns scheint, sehr deutliches, obschon von den Auslegern zu wenig beachtetes, Zeichen, daß der Briefsteller, wie er einerseits die ihm mit allen Aposteln gemeinschaftliche, wesentliche Grundbedingung des Apostelamtes, das Gesehen= und Gehörthaben, und anderseits das eine und selbige Ziel aller apostolischen Verkündigung (V. 3) beschreibt, so auch das apostolische Zeugen und Verkündigen selbst in seinem ununterbrochenen Fortgange darstellt. Dies Zeichen liegt in dem καὶ vor ὑμεῖς V. 3, welchem völlig parallel steht καὶ ὑμῖν, falls die Lesart richtig ist. Indem nämlich der Apostel schreibt: „damit auch Ihr mit uns Gemeinschaft habet", setzt er die Leser nicht sich selber gegenüber (wie mit wunderlicher Verdrehung der Worte und des Gedankens Socin meinte — s. u. zu V. 3), sondern er vergleicht die Leser mit andern Gemeinen, welche „die Gemeinschaft mit uns" haben. So drängt sich von selbst ein Gedanke hervor, welcher in unserm Briefe so oft und stark durchklingt, der Gedanke, daß die gesammte christliche Gemeinschaft ein lebendiges Ganzes ist und deshalb auch auf organische Weise wächst. Wie Paulus (Ephes. 2, 20 fl. 1 Cor. 3, 16. vgl. 1 Petr. 2, 5.) die gesammte Christenheit mit einem Bauwerke vergleicht, dessen ganze Wucht freilich auf dem einen Eckfsteine, Christo, ruht, dessen Fundamente aber die Apostel (und Propheten) sind, so daß alle neu hinzukommenden Steine, womit der Tempel ausgebaut wird, nur auf jenen Grundfesten sich erheben und im harmonischen Zusammenhange mit denselben Halt haben können, so betrachtet auch Johannes die Apostel als den von Christo selbst gegründeten Stamm der christlichen Liebesgemeinschaft, an welchen sich von allen Seiten her die durch der Apostel Wort gläubig Gewordenen (Joh. 17, 20) anschließen. Dieser Gedanke ist es, welcher an unserer Stelle durchbricht. Indem nämlich der Apostel sich seine Leser vergegenwärtigt, die er auch durch sein Schreiben (V. 4), wie durch seine Predigt (V. 3), in den Kreis der christlichen Gemeinschaft immer tiefer und inniger hereinziehn will, spricht

er in dem Bewußtsein dessen, was er, wie die übrigen Apostel, hat, was auch anderen Gemeinen durch der Apostel gemeinsames Zeugnis gebracht ist und fortwährend gebracht wird: auch Ihr sollt das haben, nämlich in der Gemeinschaft mit uns, sollt auch Ihr die Gemeinschaft mit dem Vater und Jesu Christo haben. Denn diese selige Gemeinschaft, das ist der Sinn des Apostels, ist das stete Ziel aller apostolischen Verkündigung, welche durch mich auch an Euch fortwährend ergeht, das Ziel auch dieses Briefes. — So kömmt auch das *ἀπαγγέλλομεν* V. 2. 3. sowohl nach seinem Begriffe, im Unterschiede von dem *γράφομεν* V. 4, als seiner Zeitform (Praes.) nach zu seinem vollen Rechte. Das Wort „beschreibt, wie Lücke treffend urtheilt, das apostolische Predigtamt überhaupt in seiner fortwährenden Thätigkeit." Wir haben gesehn, sagt der Apostel im energischen Bewußtsein des ihm mit allen Aposteln gemeinsamen Vorzugs und des dadurch bedingten Amtes, wir sind Zeugen, wir verkündigen Euch (V. 2), auch Euch (V. 3), wie Anderen, fortwährend, nach unserm Zeugenamte, das uns offenbar gewordene Leben, damit auch Ihr mit uns Gemeinschaft habt. Aber indem der Apostel schreibt „auch Ihr", macht sich schon das persönliche Verhältnis des Briefstellers zu den gegenwärtigen Lesern geltend. Aus der Schaar derer, welche in der christlichen Liebesgemeinschaft stehen, tritt der bestimmte Gemeinekreis vor die Seele des Apostels, in welchem grade er mit seinem apostolischen Zeugnisse arbeitet; so erhebt sich denn die Rede des Apostels in V. 4 zu dem vollsten Ausdrucke der persönlichen Beziehung zwischen dem Briefsteller und seinen Lesern, und von dem tiefsten Grunde des apostolischen Amtes ausgehend laufen die Gedanken des ganzen Abschnittes, als einer lebendigen Briefaufschrift, in die Spitze des concreten persönlichen Verhältnisses aus.

Das apostolische Zeugenamt (*μαρτυρ.*), wie es sich zunächst in dem mündlichen Verkündigen (*ἀπαγγέλλ.* = *κηρύσσειν*, *εὐαγγελίζειν*) bethätigt, ruht mit seiner die christliche Gemeinschaft bildenden, kirchenbildenden, Macht (V. 3) auf der Grundvoraussetzung der unmittelbaren Erfahrung (V. 1),

und hat deshalb auch keinen andern Inhalt, als das ewige Leben selbst, dessen Offenbarung im Fleische die Apostel gesehn und gehört haben. Christus, der das Leben ist, wird gepredigt, wie er selbst zuerst denen erschienen ist, die seine Zeugen werden sollten (1 Cor. 1, 23. 2, 2). In diesem Sinne bezeichnet Johannes auch in V. 2 das Object der apostolischen Predigt: *τὴν ζωὴν — ἐφανερώθη ἡμῖν*. Blicken wir aber sogleich von diesem lebendigen Inhalt zu der Wirkung der apostolischen Predigt (V. 3. 4) hinüber, so erscheint auch auf der Seite die heilige Mystik der apostolischen Anschauung, eine Mystik, die aber zugleich die reinste und tiefste Ethik ist: was die Gläubigen in der Gemeinschaft mit dem Herrn empfangen ist „Freude" (V. 4), weil sie „Leben, ewiges Leben" (Joh. 17, 3), weil sie Christi Leben, Friede, Freude (Joh. 14, 27. 15, 11) empfangen, weil Christus selbst, den sie haben (V, 11), in ihnen lebt (vgl. Gal. 2, 20) oder sie in Christo leben (1 Joh. IV, 13. V, 20).

Indem der Apostel dasjenige, was auch er gesehen und gehört hat und was er als Zeuge verkündigt, *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* nennt, fügt er erklärend hinzu: *ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν*. Das innerliche Verhältnis, in welchem die Prädicatbestimmung *ἦν πρ. τ. πατ. κ. ἐφαν. ἡμ.* zu dem Subject *ἡ ζωὴ ἡ αἰών.* steht, wird durch das Pronomen *ἥτις* markirt. Den Begriff des *ὅστις*, im Unterschiede von dem einfachen Relativum *ὅς*, entwickelt Hermann (bei Lücke) aus der classischen Gräcität folgendermaßen: *ὅστις* est qui scilicet aliquis, i. e. aliquis qui. Hinc primo significat quicunque. Deinde quum reddendae rationi adhibetur, non ut *ὅςγε* restringit, sed dilatat rem; — id plane exprimitur latino ut qui. Vgl. Kühner, ausführl. Gramm. der griech. Sprache II, S. 497 und O. F. Fritzsche a. a. O. Bei den neutestamentlichen Schriftstellern, namentlich bei Johannes und Paulus, finden wir das griechische Gefühl von der eigenthümlichen Bedeutung des *ὅστις* noch in großer Feinheit vorhanden. Erst in der patristischen Gräcität geht je länger je mehr der feine Tact im Gebrauche von *ὅστις* verloren.

Eusebius z. B. schreibt fast regelmäßig ὅστις, wo man das einfache Relativum erwartet. Der neutestamentlichen Stellen aber, in welchen ὅςτις gradezu im Sinne des einfachen Relativi steht, sind, so viele auch die Lexicographen, z. B. Bretschneider, aufführen, in Wahrheit doch sehr wenige. Am meisten verdunkelt erscheint das Bewußtsein von der eigenthümlichen Bezüglichkeit des ὅςτις bei dem Verfaßer der Apokalypse (Apoc. 1, 12. 11, 8. 12, 13) und merkwürdigerweise bei Lucas (Luc. 2, 4. AG. 16, 12. 28, 18). In allen übrigen Schriften des Neuen Testaments ist überall, wo ὅςτις steht, eine gewiße innere Relation mehr oder weniger deutlich durchzufühlen, vorzugsweise bei Johannes und Paulus, aber auch in der Apokalypse und bei Lucas finden sich viele Stellen, in denen der Gebrauch von ὅςτις völlig gerechtfertigt erscheint. Bald dient ὅςτις dazu die Art und Beschaffenheit zu markiren (1 Cor. 5, 1. — hier entspricht es ausdrücklich dem τοιαύτῃ Röm. 11, 4. Phil. 2, 20. Joh. 21, 25. AG. 10, 41. Matth. 2, 6. 7, 15. 20, 1. 25, 1. 3. Marc. 4, 20. Luc. 7, 37. Apoc. 17, 12. 19, 2) bald führt es ein erläuterndes und begründendes Moment ein (Joh. 8, 58. Röm. 1, 25. 32. 2, 15. 6, 2. Gal. 4, 24. Eph. 3, 13. 2 Cor. 9, 11. Hebr. 8, 6. 12, 5. 2, 3. Marc. 15, 7. Luc. 8, 3. AG. 10, 47. 24, 1). Auch in unserer Stelle hat das ἥτις sein gutes Recht. Schon oben wurden wir, als wir die organische Stellung der Parenthese innerhalb des ganzen Satzes V. 1—3 beschrieben, durch unser ἥτις geleitet, dessen wesentliche Bedeutung somit auch schon oben entfaltet ist. Durch das ἥτις wird die zweigliedrige Prädicatbestimmung ἦν πρ. τ. πατ. κ. ἐφαν. ἡμ. nicht bloß in einfacher relativischer Weise an das Subject ἡ ζωὴ ἡ αἰών. angeschloßen, sondern so, daß die Prädicatbestimmung zugleich eine erläuternde und begründende Beziehung erhält. Die ganze Parenthese dient ja, wie wir oben sahen, dazu, das Moment, auf welchem die lebendige Harmonie der äußerlich unvermittelten Aussprüche des ersten Verses beruht, nachzubringen, den Gedanken, daß der ewige Logos im Fleische erschienen ist. Deshalb sagt der Apostel: und das Leben selbst ist erschienen

und wir haben es gesehn und zeugen von demselben, und verkündigen Euch das ewige Leben, welches nämlich bei dem Vater war und uns erschienen ist. So sieht, kraft des ἥτις, unser ἦν πρ. τ. πατ. zurück auf das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχ., und unser καὶ ἐφανερ. ἡμῖν, welches das ἐφανερώθη im Anfang der Parenthese wiederaufnimmt und so dieselbe abrundet, erscheint nun gerade in seiner innigen Verbindung mit ἦν πρ. τ. πατέρα als das Zwischenglied, welches mit jenem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχ. die in V. 1 danebengestellten Momente ὃ ἀκηκόαμεν κτλ. vermittelt; und so kann sich denn V. 3 das wiederholte ὃ ἑωράκαμεν κτλ. auf die Parenthese mit ihrem ausdrücklichen ἐφανερώθη gründen. Recht gut hat der Scholiast II. im Anschluß an Oecumenius, die ganze Parenthese umschrieben: ταύτην, φησὶ, τὴν οὖσαν ἐν τῷ πατρὶ ζωὴν, φανερωθεῖσαν ἡμῖν, ἑωράκαμεν —. ταύτῃ τῇ ζωῇ τῇ φανερωθείσῃ μαρτυροῦντες ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν ὅτι ζωὴ αἰώνιος ὢν ἐφανερώθη ἡμῖν καὶ θεαταὶ γεγόναμεν. Wir finden in diesen kurzen treffenden Worten die Hauptmomente unserer Auslegung angedeutet; namentlich tritt hier bei dem Scholiasten ganz klar die Ansicht hervor, daß Christus selbst persönlich als das Leben verstanden wird.

In welchem Sinne aber nennt der Apostel das, was in Christo erschienen ist, „das Leben, das ewige Leben"? Weshalb dies Leben „ewig" heißt, erklärt uns zunächst der einfache Zusammenhang unserer Stelle selbst: es „war" schon, ehe es (im Fleische) erschien, es war „bei dem Vater" (V. 2), „von Anbeginn" (V. 1). Dies Leben war im Anfang, als Welt und Zeit ihren Anfang nahmen; denn in und mit der Zeit ist eben durch dieses „Leben" die Welt geschaffen (Joh. 1, 3). Denn was der Apostel im Anfange unseres Briefes „das (ewige) Leben, das bei dem Vater war", nennt, das bezeichnet er im Prolog seines Evangelii als den „Logos, der bei Gott war, und in welchem Leben, das Leben war. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die ganze Logoslehre des Johannes zu entwickeln; wir setzen vielmehr den wesentlichen Lehrgehalt des Evangelii in der Weise und in dem Maße vor=

aus, in welchem unser Brief selbst das Evangelium voraussetzt, und entlehnen aus der Metaphysik und Ethik des johanneischen Logosbegriffs, wie derselbe im Evangelio entfaltet ist, nur soviel, als uns nothwendig erscheint, um die Spitzen dieses Begriffs, welche in unserm Briefe überall durchblicken, zu verstehen. Indem der Apostel den Logos das „Leben, das ewige Leben" nennt, kehrt er die ethische Seite des Logosbegriffs heraus. Freilich wird dadurch in keiner Weise die wesentliche Persönlichkeit des Logos verdunkelt; vielmehr ruht die ethische Auffassung des Logos selbst mit der durch dieselbe bedingten practischen d. h. ethischen Anschauung von dem christlichen Gemeinschaftsleben — in der Gemeinschaft (V. 3) mit Christo haben die Gläubigen ewiges Leben, Freude (V. 4), weil Christus, welcher das ewige Leben ist, in ihnen lebt und sie in ihm — die ganze Ethik der johanneischen Logoslehre, sagen wir, ruht auf der Metaphysik, geht mit derselben in die vollste harmonische Einheit zusammen. Die volle Idee der Persönlichkeit ist ja der Nerv aller wahren Ethik. Gerade weil Johannes den Logos ewig persönlich denkt, deshalb ist seine Logoslehre ethisch, lebendig. Auch in unserer Stelle schlägt die Anschauung des Logos als einer ewigen Persönlichkeit überall durch. Der Logos war, war von Uranfang an, ehe er im Fleische, als historische Person, offenbar wurde. Der Logos war bei dem Vater, sagt Johannes, und spricht gerade indem er die Zugehörigkeit des Logos zum Vater (πρός), die Verbindung mit ihm, darstellt, auf das bestimmteste das persönliche Unterschiedensein von dem Vater, bei welchem der Logos, als der Sohn, ewig war, aus. Vermischt wird diese Bedeutung des πρὸς τ. πατ. durch die oben citirte Umschreibung des Scholiasten II, welcher statt des johanneischen πρὸς ein ἐν setzte. Lücke führt in seinem Commentar zu dem Evangelio 1, 1 ff. (S. 297. Aufl. 3) eine Stelle des Basilius an, in welcher ausdrücklich vor dieser Umsetzung der johanneischen Vorstellung gewarnt wird*). Basilius

*) Die Worte lauten: ἵνα τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως παραστήσῃ, — ἵνα μὴ πρόφασιν δῷ τῇ συγχύσει τῆς ὑποστάσεως.

hat wohl gefühlt, daß in dem johanneischen πρὸς das persönliche Verhältnis des Logos zu Gott, als des Sohnes zum Vater, ausgeprägt liege. Denn am Schluß des Prologs heißt es ausdrücklich: ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, und in demselben Sinne redet der Herr selbst (17, 5) von einer „Herrlichkeit, die er ehe die Welt war bei seinem Vater (παρὰ σοί) hatte." Je bestimmter also der Apostel den Logos, welchen er V. 1—3 im Sinne hat, in seinem persönlichen Wesen denkt, um so mehr werden wir auch den Begriff „Leben, ewiges Leben", mit welchem Johannes den Logos bezeichnet, so zu verstehen haben, daß uns die persönliche Gestaltung desselben nicht verloren geht. Denn in unserm Briefe wird das Leben selbst persönlich angeschaut. Im Prolog des Evangelii ist, bei völliger Gleichheit der Sache, die Vorstellungsweise eine etwas andere. Dort tritt uns der Logos selbst entgegen, der im Anfang war, bei Gott war, und in welchem Leben war, nämlich das Leben, das zugleich das Licht der Menschen ist (1, 4). In unserm Briefe aber, wo der Logos selbst in seiner bestimmten Persönlichkeit nicht ausdrücklich genannt wird, erscheint er selbst als das Leben, welches von Anfang an bei dem Vater war. Und wie es demgemäß im Evangelio heißt: „der Logos ist Fleisch geworden", so sagt hier der Apostel: „das Leben ist (im Fleische) erschienen." Beide Anschauungsweisen sind gleich berechtigt in dem wahrhaft lebendigen Wesen der Sache selbst, und stehen deshalb auch im Evangelio und in unserm Briefe neben einander. Im Evangelio wird Christus selbst das Leben genannt (14, 6), in unserm Briefe heißt es: in ihm ist das Leben (V, 11) so daß wer, im Glauben und der Liebe, Christum hat, in ihm das Leben selber hat (V, 12. Joh. 11, 25 fl. 20, 31). In diesem letzten Gedanken liegt eben die unermeßliche ethische Bedeutung der johanneischen Logoslehre, wie der ganzen neutestamentlichen Christologie, also des gesammten Christenthums, denn das gesammte Christenthum dreht sich darum, daß wir Christum selber haben. Dieser Gedanke ist auch in unserm Briefe der überall durchklingende

Grundton. Was auch immer der Apostel in seinen Lesern zu schützen, zu begründen, zu wahren, zu vollenden hat, mag es Glaube, Erkenntnis, Liebe, Hoffnung, Freude, Friede, Gebetserhörung heißen, es ist alles „Leben, ewiges Leben“, und das ist immer nur in Christo, dem wirklich im Fleische erschienenen Sohne Gottes, weil er selbst das Leben ist. Wie ist das im Sinne des Apostels zu verstehn? Inwiefern ist der ewige Logos, der in Christo Fleisch geworden ist, das Leben, das ewige Leben? Inwiefern und auf welche Weise ist er das namentlich für uns?

Vor allen Dingen ist hier festzuhalten, daß der johanneische Begriff des „Lebens“, oder wie es genauer und tiefer heißt, des „ewigen Lebens“, welches im Logos ist, welches der Logos selbst ist, nicht allein das geistige Leben, sondern auch das natürliche Leben einschließt*). Denn durch den Logos ist die Welt geschaffen, gleichwie sie durch denselben die selig machende Erkenntnis des Vaters, das ewige Leben in Gott, erhält. Auch das physische Leben ist eine ethische Potenz, und die wesentliche Verwandtschaft, die in dem innersten Wesen liegende Einheit, nicht Einerleiheit, des physischen und des geistigen Lebens ist eine ethische. Auf dieser Anschauung beruht der dem Christenthum eigenthümliche heilige Realismus, im unbedingten Gegensatze gegen die durch den Pantheismus vollzogene Negation aller wahren Ethik. Wie könnte der Tod, nämlich auch der leibliche Tod, der Sünde Sold sein, wenn nicht eine reale Einheit das natürliche und geistige Leben verbände, wenn nicht dasselbe sittliche Gesetz beide beherrschte? Und sehen wir auf die Vollendung alles Lebens, so geht die christliche Hoffnung gleicherweise auf eine Verklärung des natürlichen wie des geistigen Seins, auf eine Auferstehung des Leibes, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, wie auf das Schauen Gottes. In sittlicher realer Einheit wird das natürliche und

*) Treffend umschreibt Lücke (zu Joh. 1, 4. S. 307) die Worte ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν: „alles Leben in der Welt hat seinen Grund und Quell in dem weltschaffenden göttlichen Logos“, und bemerkt dazu: „ζωὴ schlechthin begreift das physische und ethische Leben zugleich in sich.“

geistige Leben vollendet, wie in der zeitlichen Entwickelung beides in und mit einander war, wie es auch seinen einheitlichen Ursprung durch den Logos, der das Leben ewig ist, genommen hat. Denn der Logos ist der ewige, persönliche Vermittler, durch welchen das Leben, das physische wie das geistige, von dem absoluten Urquell, dem Vater, schöpferisch gegeben wird. Der Vater hat Leben in sich, aber so wie er selbst es hat, hat er es auch dem Sohne in sich zu haben gegeben (Joh. 5, 26); darin liegt eben sowohl der (trinitarisch-hypostatische) Unterschied des Sohnes vom Vater, als auch die wesentliche Einheit des Vaters und des Sohnes. Der Logos, in welchem das Leben ist, welcher das Leben selbst ist, ist bei Gott, und ist Gott (Joh. 1, 1 fl.); der Vater ist in dem Sohne und der Sohn im Vater (14, 10 fl.), wer den Sohn sieht, sieht den Vater, denn das Leben des Vaters ist durch den Willen (die Liebe) des Vaters im Sohne. Und nur durch den Sohn, den Logos, strömt es schöpferisch aus. Es ist aber eine dreifache Mittheilung des Lebens durch den Logos zu unterscheiden. Erstlich ist durch den Logos die Welt erschaffen, das physische und geistige Leben der Creatur anfänglich gesetzt (Joh. 1, 3 fl. Vgl. Col. 1, 16); ferner wird insbesondere das „ewige Leben", die Erkenntnis des Vaters, die selige Gemeinschaft der Creatur mit dem Vater nur durch den Logos, den Sohn, vermittelt (V. 4. II, 22 fll. V, 12. Joh. 14, 6 fll. 17, 2 fl.); drittens geschieht auch die endliche Vollendung des Lebens, des physischen wie des geistigen, nur durch den Sohn (Joh. 6, 40 fll. 11, 25 fll. 5, 21). Man beachte besonders, wie Johannes diese drei Offenbarungen des Lebens durch den Logos in ihrer innern Einheit und ihrem ethischen Organismus darstellt. Wenn im Anfange des Prologs die Weltschöpfung deshalb als durch den Logos geschehen hingestellt wird, weil „in ihm Leben war", so erscheint sogleich auf der andern Seite dasselbe Leben auch als das Licht der Welt, als die heilige Macht, die das Leben der Gotteskindschaft (1, 12), wiedergebärend, in sittlicher Neuschöpfung erzeugt; denn der Logos ist wie das Princip der Schöpfung, so auch zugleich der per-

sönliche Vermittler der Wahrheit und der Gnade des Vaters (1, 14. 16). Es ist dasselbe ewige, göttliche Leben, welches der Creatur ihr Dasein giebt und welches die Creatur selig macht. In dem Leben Gottes, wie es durch den Logos thatsächlich geoffenbart wird, fällt, wenn wir so sagen dürfen, die physische und die ethische Seite zusammen, das Sein Gottes ist identisch mit seinem Seligsein, weil Gottes Leben das ewige, absolute Leben selbst ist. Darum ist es auch derselbe persönliche Logos, der ewige Sohn, dem der Vater das Leben in sich selbst zu haben gegeben hat, welcher, wie sich das ewige Leben Gottes nur durch ihn weltschöpferisch offenbart, so auch das göttliche, ewige Leben in seiner ethischen Wirkung, nach seiner wiedergebärenden, selig machenden Kraft der sittlichen Creatur allein vermittelt: der Logos ist Fleisch geworden, das Leben ist im Fleische erschienen, Gott hat seinen eingebornen Sohn gesandt, damit er das ewige Leben brächte (IV, 9. Joh. 3, 16). Je tiefer und reicher wir im Sinne des Johannes das ethische Wesen dessen, was er ewiges Leben nennt, auffaßen, um so klarer wird uns nach der einen Seite die Ethik in der Lehre vom Lo[illegible], als dem persönlichen Vermittler jenes Lebens, und zugle[illegible] der andern Seite die Ethik des Glaubens, durch welchen, in [illegible]hem wir jenes Lebens theilhaftig werden, entgegentreten. [illegible] wenn das ewige Leben die Erkenntnis Gottes ist (17, 3), so kann es nur durch den vermittelt werden, welcher, weil er selbst ewig im Vater ist, auch allein den Vater erkennt (1, 18. 6, 46. 14, 6. Vgl. Matth. 11, 27), oder die Erkenntnis des Vaters muß zugleich die Erkenntnis des Sohnes sein (17, 3). Und wenn das ewige Leben, das der Creatur geschenkt wird, die reale Gemeinschaft mit Gott ist (17, 20 fll.), unser Sein und Bleiben in Gott oder umgekehrt das Sein und Bleiben Gottes in uns (14, 20), so kann wiederum nur der im Fleische erschienene persönliche Sohn, in welchem das Leben des Vaters ist und sich offenbart, der Vermittler jener Gemeinschaft sein, und nur wer den Sohn hat, kann den Vater haben, der im Sohne ist und sich giebt (V. 3. II, 23). Wir haben

aber den Sohn, und mit und in ihm den Vater, allein durch den Glauben (V, 13. Joh. 3, 16. 5, 24 fll. 6, 40 fll. 11, 25. 20, 31); denn das ist die volle Bedeutung und das tiefe sittliche Wesen des Glaubens, daß wir im Glauben das ewige Leben haben, weil wir Christum selber haben, in welchem das ewige Leben ist (V, 12. 13). An Christum glauben heißt ihn selbst aufnehmen (Joh. 5, 43. 1, 12), in realer Gemeinschaft mit ihm stehn, er in uns und wir in ihm (III, 24 fl. Joh. 6, 56. 15, 1. 14, 23). So ist der Glaube zugleich die Liebe, denn die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo und dem Vater ist eine Gemeinschaft der Liebe. Liebe aber ist Leben, im Haße ist der Tod (III, 14 fl.). Des Vaters Liebe, die in Christo erschienen ist, hat uns das Leben gegeben (IV, 9 fl.), indem sie selbst sich uns mitgetheilt hat. Wie wir auch immer das ewige Leben nach seinen einzelnen Gestaltungen und Wirkungen betrachten, als Freude (V. 4. Joh. 15, 11. 17, 13), Frieden (14, 27), Hoffnung (III, 3), Wahrheit und Freiheit (Joh. 8, 32. 36. 16, 13), oder Herrlichkeit (17, 22), immer ist es nur Christus, in welchem dies Leben ist und durch welchen allein es vermittelt wird. Christus giebt das Leben (10, 28. 17, 2 fl. 21 fl.), weil er sich selbst uns giebt; er selbst ist das Brod des Lebens (6, 35. 48), das lebendige Brod, welches uns das Leben giebt (6, 33. 51). Und weil er sich uns giebt durch seine Worte, welche den Glauben erwecken, so sind auch seine Worte ewiges Leben (12, 51. 6, 65. 68), sie sind die realen Träger desselben. Aber die Worte Christi sind, gleichwie sie Leben sind, auch Geist (6, 63), denn das Princip des Lebens, welches durch Christum den Gläubigen gegeben wird, ist Geist (3, 6 fll.), der heilige Geist (1 Br. III, 24. IV, 13), der vom Vater ausgeht, den Christus vom Vater sendet (Joh. 16, 13 fl.), der in Christo selbst bleibend ist (1, 32); denn was der Geist den Gläubigen giebt, Erkenntnis, Wahrheit, Freiheit, ist ewiges Leben, ist alles das, was in Christo ist. Der Geist nimmt es von dem, was Christo gehört, denn alles, was des Vaters ist, hat der Sohn (16, 14 fll.), welchem ja der Vater das Leben in ihm selbst zu haben gege=

ben hat. Darum ist auch das ewige Leben, das Leben Christi, welches in den Gläubigen, kraft ihrer realen Gemeinschaft mit Christo (15, 1 fll. Vgl. Gal. 2, 20), in heiligen Worten sich darstellt, von ihnen fruchtbringend ausgeht, als ein lebendiges Waßer ausströmt (4, 14), es ist der heilige Geist (7, 38), der in den Gläubigen Früchte des ewigen Lebens schafft (Vgl. Gal. 5, 22 fl.), und welcher in seiner lebendigen Wirksamkeit das stets gegenwärtige Zeugnis ist, daß die Gläubigen in Christo, des ewigen Lebens theilhaftig sind (1 Br. III, 24. IV, 13. Vgl. Röm. 8, 2. 6. 16).

Der heilige Geist, welcher durch Christum, durch sein lebendiges Wort gegeben wird, ist also das Princip des ewigen Lebens in den Gläubigen. Aber dies Leben muß erst noch vollendet, die Freude im Geiste muß immer mehr erfüllt werden (V. 4), insofern erscheint das Maß des heiligen Geistes (ἐκ τοῦ πνεύμ. IV, 13), welches den Gläubigen im irdischen Leben gegeben wird, erst als das Unterpfand (vgl. 2 Cor. 1, 22. 5, 5) des vollendeten Lebens, welches wir hoffen (1 Joh. III, 2 fl. Vgl. Hebr. 11, 1). Denn die Entwickelung des ewigen Lebens in den Gläubigen bis zur Vollendung, bis zu dem vollen Schauen Gottes, betrachtet Johannes als eine continuirliche, organische, das heißt wahrhaft ethisch. Damit berühren wir die dritte und letzte Offenbarung des ewigen Lebens in Christo, als dem Logos, dem Sohne Gottes. Er ist, in ihm ist das ewige Leben des Vaters, weil er, der Schöpfer und der Neuschöpfer, auch der Vollender der Welt ist. Er ist auch die Auferstehung (Joh. 11, 25), er erweckt, wie der Vater, die Todten (5, 21. 6, 40. 57), wer an ihn glaubt, wird leben obgleich er stirbt, denn über das Leben Christi, welches auch in den Gläubigen vorhanden ist, hat der Tod keine Macht (14, 30). Weil Christus Welt, Tod und Teufel überwunden hat, so hat auch der Gläubige, der ja in realer Lebensgemeinschaft mit Christo selbst steht, alles überwunden, was dem ewigen Leben entgegensteht, wie die Sünde (1 Br. III, 9), die Welt und den Fürsten der Welt (II, 13. IV, 4 fl. V, 4 fl.), so den Tod (Joh. 5, 24 fl. 8, 51. 14, 19). Das wirkliche Leben

Christi ist in dem Gläubigen vorhanden, Christus selbst in ihm und er in Christo, deshalb kann der Gläubige nicht sterben, sondern schon vor dem leiblichen Tode ist er über den Tod hinaus, aus dem Tode zum Leben durchgedrungen (5, 24). Der Gläubige muß, weil er Christum hat, leben wie Christus lebt, muß sein, wo Christus selbst ist (14, 1 fll. 17, 24 fll.). Die Gläubigen bleiben in Christo, in welchem sie auch in ihrem irdischen Leben sind. Das Wesen des ewigen Lebens ist vor und nach dem leiblichen Tode dasselbe. Es ist hier und dort wesentlich dieselbe Herrlichkeit, die Christus, der Fürst des Lebens (Vgl. AG. 3, 15), den Gläubigen schon auf Erden gegeben hat und die sie einst sehen sollen (Joh. 17, 22. 24). Auch der Glaube, die Erkenntnis Gottes und Jesu Christi ist das ewige Leben (17, 3), gleichwie die vollendete Erkenntnis, das unmittelbare Anschauen Gottes, auf welches die Hoffnung der Kinder Gottes geht (1 Br. III, 2 fl.). Es ist wesentlich auch dieselbe Liebe, welche hier und dort die Gläubigen mit Christo verbindet und das ewige Leben in sich hat (1 Cor. 13, 8. 13).

V. 3. *ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν· καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Das Leben ist erschienen, so hatte der Apostel V. 2 geschrieben; und wie er schon in jenem Verse auch seine vollgültige apostolische Zeugenschaft und den auch von ihm fortwährend geübten Dienst der Verkündigung an die Gemeinen auf jene Offenbarung des Lebens, d. h. des Logos oder des Sohnes Gottes im Fleische, gegründet hatte, so sagt er nun, indem er in den V. 1. begonnenen Gang der Rede wiedereinlenkt, sich enge an die V. 2 dargelegten Momente anschließend: „was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir Euch.“ Es tritt aber eine Zweckbestimmung (*ἵνα*) hinzu, welche, indem sie die Leser des gegenwärtigen Briefes aus der ganzen Masse derer, an welche die gemeinsame, auch dem Johannes obliegende Verkündigung der Apostel fortwährend ergeht, heraushebt (*καὶ ὑμεῖς — μεθ' ἡμῶν*), schon das unmittelbare

persönliche Verhältnis zwischen dem Briefsteller und seinen Lesern, welches in V. 4. bestimmt hervortritt, vorbereitet. Dies leuchtet freilich nur dann ein, wenn man das καὶ ὑμεῖς richtig versteht, nicht wie Socin, Episcopius und Bengel. Diese Ausleger erklären nämlich καὶ ὑμεῖς in Verbindung mit μεθ' ἡμῶν so, als ob die Leser mit den Aposteln verglichen würden und die κοινωνία nicht durch das μεθ' ἡμῶν bestimmt würde, sondern als κοινωνία μετὰ τ. πατρ. κτλ. zu faßen wäre. Socin umschreibt μεθ' ἡμῶν durch sicut et nos habemus; Bengel sagt: communionem eandem, quam nos. Die Meinung ist also diese: damit auch Ihr mit uns, d. h. gleich uns, Gemeinschaft (nämlich mit dem Vater und Christo) habet. Es bedarf keines Beweises, wie sehr diese Auslegung sowohl dem einfachen Wortlaute als dem klaren Zusammenhange mit dem unmittelbar Folgenden zuwider ist. Denn die κοινωνία μεθ' ἡμῶν wird ja sogleich unzweideutig ἡ κοιν. ἡ ἡμετέρα genannt und ihrem Wesen nach als eine κοιν. μετὰ τ. πατρ. κτλ. beschrieben. Der Apostel sagt, wie wir schon oben auszuführen Gelegenheit hatten: auch Ihr, wie andere die durch unsere apostolische Verkündigung in die Gemeinschaft mit uns gezogen sind, sollt mit uns Gemeinschaft haben. Denn das ist (Joh. 17, 20 fll.) das Gesetz, nach welchem das Reich Gottes sich ausbreitet, daß sich zunächst um die Apostel, als den von dem Herrn selbst gepflanzten lebendigen Stamm der Kirche immer mehr Gläubige schaaren *). Freilich aber handelt es sich dabei nicht in der

*) Luther (2. Ausl.) erläutert den Begriff κοινωνία so: „κοιν. bedeutet eigentlich eine gemeinschaftliche Nießung, deren ihrer viele gleiche Theile haben, keiner mehr, denn der andere. Es ist demnach die Frucht und Nutzen dieser Verkündigung die Gemeinschaft, die auf Grund der Propheten und Apostel erbaut ist (Ephes. 2, 19 fl.). — Die Apostel bedienen sich öfter dieses Wortes Erbauung. Und es liegt auch darinnen ein schönes Gleichnis. In einem Gebäude sind alle Theile, sie bestehen aus Holz oder Steinen, ordentlich in einander gefügt. Bei dieser geistlichen Erbauung sind nun die Baumeister Lehrer und Prediger; diese bearbeiten die Steine, daß sie glatt und eben werden. Sie reinigen die Herzen mit dem Wort; sie wohnen unter einem Gezelt, sich vor Hitz und Frost zu verbergen. Keine Versuchung

Weise um die Gemeinschaft mit den Aposteln, als ob diese an sich das eigentliche Wesen der Sache und der letzte Zweck wäre; vielmehr ist diese menschliche Gemeinschaft nur die organische Vermittelung der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. In diesem Sinne fährt der Apostel fort: Und unsere Gemeinschaft aber ist die Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne. Das ist der Grund, weshalb auch an Euch unsere Predigt ergeht, damit auch Ihr mit uns Gemeinschaft habet. Es giebt nirgends anders eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, als in der Gemeinschaft mit uns. Diesem Zusammenhange zwischen dem *κοινωνία μεϑ' ἡμῶν* und dem *ἡ κοιν. ἡ ἡμετ. μετὰ τ. πατρ. κτλ.* entspricht auf eine äußerst feine Weise die ächt classische (Kühner II, 433) Verbindungsformel *καὶ — δὲ*, in welcher zugleich eine einfache Anfügung und eine Gegensetzung ausgeprägt erscheint. Es ist deshalb ebenso ungeschickt, wenn man, wie zu unserer Stelle Socin, Grotius und Episcopius thun, das *καὶ* für überflüssig erklärt, als es willkührlich ist, wenn man entweder das *δὲ* oder auch das *καὶ* geradezu ausgelaßen hat (vgl. Lachmann zu V. 3 und zu Joh. 6, 51. 8, 17. 15, 27). Schon Erasmus hat das Johanneische *καὶ — δὲ* treffend durch et — vero wiedergegeben, und die neuern Exegeten haben, besonders seit Lückes Vorgange, den unverkürzten Sinn der beiden Partikeln in ihrer Zusammensetzung zu erläutern gesucht. Lücke sieht in jener Formel „eine näher bestimmende, verstärkende Bedeutung (et vero, et vero etiam, aber auch, auch andrerseits)", und umschreibt unsere Stelle also: „damit Ihr Gemeinschaft haben möget mit uns: aber (nicht mit uns nur, sondern — Ihr wisset) unsere Gemeinschaft mit einander ist zugleich auch die mit dem Vater und dem Sohne." Al-

---

ist ihnen so groß, daß sie dieselbe nicht überstehn sollten. Und wie ein Eckstein dazu dient, daß die Lastwagen und anderes Fuhrwerk dem Hause keinen Schaden thun kann, so wird das Übel, das Satan und die Welt diesem geistlichen Bau drohet, durch Christum abgewendet und unsere Wohnung bei dem Vater in Sicherheit gesetzt." Den „Eckstein" werden wir anders, so wie es oben (S. 45) geschehen ist, zu deuten haben.

lein das voranstehende καὶ gehört nicht sowohl innerlich („auch") zum Prädicate, als ob geschrieben wäre ἡ κοιν. δὲ ἡ ἡμετέρα καὶ μετὰ τ. πατρ., sondern dient vielmehr dazu, den Subjectbegriff (ἡ κοιν. ἡ ἡμετ.) selbst, welcher durch jenes Prädicat weiter bestimmt werden soll, an das Vorhergehende anzuknüpfen. Johannes hatte eben von einer „Gemeinschaft mit uns" geredet; jetzt will er diesen Begriff weiter erläutern, deshalb fährt er fort: „und unsere Gemeinschaft —"; der neue, erklärende Gedanke selbst aber bildet zugleich einen gewißen Gegensatz gegen das vorher Gesagte: unsere Gemeinschaft aber ist*) nicht sowohl die Gemeinschaft mit uns, als vielmehr die mit dem Vater und dem Sohne. Daher, neben dem καὶ, das δέ. Unserer Stelle völlig parallel sind die Worte des Herrn Joh. 6, 51: καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μου ἐστὶν κτλ. Es war von einem Brode geredet, welches das ewige Leben geben sollte. Christus hatte sich selbst als jenes Brod bezeichnet; aber noch weiter, genauer, in gewißer Weise beschränkend soll das Wesen dieses Brodes beschrieben werden. Darum dient zunächst das καὶ dazu den geraden Faden des Gedankens anknüpfend weiter zu führen, den Hauptbegriff „Brod" festzuhalten (καὶ ὁ ἄρτος —); weil aber zugleich die nun folgende Erläuterung, was jenes Brod sei (ἡ σάρξ μου ἐστὶν), einen gewißen Gegensatz zu dem vorher Gesagten (ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς) enthält, so tritt neben das καὶ ein δέ. Ähnlich ist auch die Stelle Joh. 8, 16, wo in dem καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγὼ wenigstens der vorhergehende, nun weiter zu erklärende Begriff ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα festgehalten wird, aber doch das καὶ nicht sowohl als das einfache „und" zu dem nachfolgenden δὲ gehört, sondern vielmehr, mit ἐὰν verbunden, das

---

*) „Ist" sagen wir, weil durch das καὶ — δὲ der ganze Satz καὶ ἡ κοιν. — Χριστοῦ als eine für sich stehende Erläuterung eingeführt und der Nachwirkung des vorangehenden ἵνα entzogen wird. Falsch erklären daher, nach dem Vorgange der Vulgata, Augustin, Beda, Erasmus, Luther, Grotius u. a.: et societas (vero) nostra sit. Das Richtige haben schon Episcopius und Bengel.

δὲ allein als die Partikel erscheinen läßt, welche das logische, nämlich rein gegensätzliche, Verhältnis des Satzes zu dem Vorhergehenden bestimmt: „ich richte niemand, aber wenn ich auch richte, so —.“ Ganz mit Unrecht wird aber von Lücke und de Wette die Stelle Joh. 15, 27 als Beispiel der eigenthümlichen Zusammensetzung von καὶ — δὲ angeführt. Hier ist καὶ das reine „auch“, welches auf das innigste mit dem ὑμεῖς zusammengehört, während durch das δὲ, „aber“, der reine Gegensatz zwischen dem heiligen Geiste, welcher von Christo zeugen wird, und den Jüngern, welche auch zeugen sollen, markirt wird („aber auch Ihr seid Zeugen“). Wollten wir unsern V. 3 nach dieser Stelle im Evangelio erläutern, so würde sich der ganz verkehrte Sinn ergeben: aber auch unsere Gemeinschaft (wie gewiße andere) ist die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Ähnlich wie mit Joh. 15, 27 verhält es sich aber auch mit 8, 17, wo ein ganz neu hinzukommender Begriff (καὶ ἐν τῷ νόμῳ) eben als solcher durch das καὶ „auch“ markirt wird, während eigentlich das δὲ, welches wiederum nicht unmittelbar zu dem καὶ gehört, den ganzen Satz trägt: „aber auch in Eurem Gesetze ist geschrieben.“

V. 4. *Καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη.*

So lautet die Recepta, welche, auf gute Zeugnisse gegründet und dem Zusammenhange am besten entsprechend, von Wetstein, Griesbach, Matthäi und Tischendorf gebilligt, und von den meisten Auslegern, neuerlich von Lücke und de Wette, vertheidigt ist. Anstatt ὑμῖν hat Lachmann, nach B, in in seiner kleinen Ausgabe des N. T. ἡμεῖς geschrieben, und das ὑμῶν hinter χαρὰ beibehalten; in der großen Ausgabe aber hat er: γράφ. ὑμῖν — χαρὰ ἡμῶν, wie schon Mill in seinen Text setzte. Sowohl das ἡμεῖς als das ἡμῶν des Cod. B scheint durch die Nachwirkung des μεθ' ἡμῶν und ἡμετέρα V. 3 entstanden zu sein; allein gerade der innere Parallelismus, in welchem V. 4 mit V. 3 steht, schützt die gewöhnliche Lesart. Wir verkündigen Euch, da-

mit Ihr mit uns Gemeinschaft habet —; wir schreiben Euch, damit Ihr vollendete Freude habet. Wie der gegenwärtige Brief (ταῦτα γράφ. ὑμ. — denn das ταῦτα kann natürlich nicht auf V. 1—3 beschränkt, sondern muß von dem ganzen Schreiben verstanden werden) eine Bethätigung des vollapostolischen Zeugenthums, gleich der mündlichen Verkündigung ist, so ist auch der Zweck wesentlich derselbe. Denn die Freude, welche durch das apostolische Schreiben vollendet werden soll, ist nichts Anderes, als eine eigenthümliche Erweisung der Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, in welcher die Gläubigen durch das Wort, welches Christum, das ewige Leben, predigt, immer voller und tiefer begründet und befestigt, wie anfänglich in dieselbe eingepflanzt werden. Das Moment der Freude, χαρά, hebt der Apostel aber deshalb hervor, weil ihm das briefliche χαίρειν im Sinne liegt. Der innige Zusammenhang unsers V. 4 mit den vorigen, besonders die wesentliche Verwandtschaft der christlichen Freude mit der V. 3 genannten Gemeinschaft, welche auf der Verkündigung des Lebens (V. 2) beruht, ist keinem Ausleger entgangen, selbst denen nicht, welche, wie besonders Socin, und nach ihm Grotius und Episcopius den Tiefsinn des Johannes nicht verstanden und den ethischen Realismus seiner Anschauung mehr oder weniger verflüchtigt haben. Die drei genannten Ausleger treiben sich in diesem Gedankenkreise umher: es giebt keine Freude im Leben, so lange die Furcht vor dem gewißen Tode nicht überwunden ist; diese wird aber nur überwunden durch die Hoffnung der Unsterblichkeit und eines künftigen seligen Lebens, eine Hoffnung, welche durch ein heiliges Leben, wie es in der Gemeinschaft mit Gott geführt wird, bedingt ist. Weil nun die apostolische Predigt den Glauben, mithin den Eintritt in jene Gemeinschaft vermittelt, ein heiliges Leben fordert und die Hoffnung an Unsterblichkeit enthält, so kann diese Predigt, wie sie ein Wort des Lebens heißt, auch als Ursache der christlichen Freude angesehn werden. In diesem Sinne umschreibt Socin unsern V. 4 also: Propterea haec ad vos scribimus, i. e. vos ad veram sanctitatem hortamur,

ut beatam immortalitatem consequamini, et sic nunc quidem ob spem firmam, postea vero ob certam possessionem hujus summi boni, gaudium vestrum sit plenum atque absolutum. Richtig ist in dieser ganzen Erklärung *) nur der exegetische Tact, welcher auch dem Socin die innerliche Verbindung des Begriffs „Freude" mit dem, was V. 3 und V. 2 über die christliche Gemeinschaft und das Leben, als den Inhalt und das Ziel der apostolischen Verkündigung gesagt war, fühlbar gemacht hat. Die Sache selbst aber hat Socin nicht verstanden. Treffend hat schon Augustin die Meinung des Apostels in den kurzen Worten angedeutet: gaudium plenum in ipsa societate, in ipsa charitate, in ipsa unitate. Das Gemeinschafthaben selbst (V. 3) enthält die Freude der Gläubigen; denn jene Gemeinschaft schließt den wirklichen Besitz des ewigen Lebens in Christo ein. Darum ist die Freude des Gläubigen geradezu die Freude Christi selbst (Joh. 15, 11. 17, 3), an welcher der Gläubige, so gewiß er Christum selbst hat, theilnimmt oder, wie Paulus sagt, eine Freude im Herrn (Phil. 3, 1. 4, 4). Der volle Grund und der wesentliche Inhalt dieser Freude ist deshalb das ewige Leben nach seinem ganzen Reichthum, soweit es wirklich unser eigen geworden ist. Der Frieden der Versöhnung, das selige Bewußtsein der Kindschaft, das fröhliche Wachsen in der Heiligung, die heitere Aussicht in die künftige Vollendung und Herrlichkeit — das alles sind nur einzelne Momente dessen, was nach seinem ganzen Umfange mit einem Worte das ewige Leben heißt, dessen realer Besitz unmittelbar unsere Freude erzeugt. Wir haben Freude,

---

*) Diejenigen Ausleger, welche der Lesart *χαρὰ ἡμῶν* und der Vulgata (gaudium *nostrum*, mit der Variante ut gaudeatis et gaud. nostr. Vgl. Lachmann) gefolgt sind, wie Oecumenius und Theophylact mit dem Scholiasten II, und Beda, verstehen die Freude oder die Mitfreude der Lehrer an den Hörern. So sagt Beda, mit Berufung auf Phil. 2, 2: Gaudium doctorum sit plenum, cum multos praedicando ad sanctae ecclesiae societatem — perducunt. Und Theophylact: *ἡμῶν γὰρ ὑμῖν κοινωνούντων πλείστην ἔχομεν τὴν χαρὰν ἡμῶν, ἣν τοῖς θεριστταῖς ὁ χαίρων σπορεὺς ἐν τῇ τοῦ μισθοῦ ἀπολήψει βραβεύσει, χαιρόντων καὶ τούτων ὅτι τῶν πόνων αὐτῶν ἀπολαύουσι.*

Christi Freude, weil wir selig sind, weil wir in Christo das Leben selbst haben *). Wenn nun aber, wie wir oben sahen, der Glaube es ist, durch welchen das Leben Christi, also auch die Freude Christi, unser wird, so verstehen wir auch, warum Paulus von einer Glaubensfreude (Phil. 1, 25) redet. Und ferner, wenn das Princip des durch Christum in uns gepflanzten ewigen Lebens, der uns mitgetheilte heilige Geist ist, so daß wir an dem Maße dieses Geistes merken, daß wir Leben, daß wir Christum selbst in uns haben (III, 24. IV, 13), so ist unsere Freude eine Freude im heiligen Geiste (Röm. 14, 17), der ja selbst ein Tröster, ein Freude- und Friedebringer ist (Joh. 14, 25 fll. 1 Br. II, 28. III, 19 fll.), und unter dessen Früchten daher auch die Freude genannt werden muß (Gal. 5, 22). Hieraus ergiebt sich auch, weshalb der Apostel von der Erfüllung, der Vollendung der christlichen Freude redet. Weil das ewige Leben im Gläubigen nicht auf magische Weise wie mit einem Schlage fertig ist, sondern in heiliger, ethischer Entwickelung, unter beständigen Hemmungen, harten Kämpfen und bittern Schmerzen sich entfaltet und vollendet, so hat auch die christliche Freude ihre Trübungen, ihr Wachsthum und ihre immer reichere Erfüllung (Vgl. 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2). Vortrefflich hat Luther (Scholia. ed. Bruns. Lub. 1797) die lebendige Entwickelung dieser Freude beschrieben: principium hujus gaudii est, quum incipimus credere; postea, quum fides quotidie augescit meditando, docendo, studendo, tum fit plenum gaudium.

Soweit der Eingang des Briefes. Wir haben versucht, die apostolischen Gedanken, deren sprudelnde Fülle zu Anfang wenigstens nur mit Mühe einen ebenmäßigen Gang innehält, auszulegen; aber das volle Licht eines anschaulichen Verständnisses fällt erst dann auf jene ersten Verse, wenn wir auch die lebendige Beziehung derselben erkennen. Wie kömmt Johan-

*) Schön sagt in diesem Sinne Augustin (Confess. X. 22) Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis tantum qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te, ipsa est et non altera.

nes dazu, einen so außerordentlichen Nachdruck darauf zu legen, daß er selbst, mit den übrigen Aposteln, die Offenbarung des ewigen Lebens erlebt, den im Fleische erschienenen Sohn Gottes gesehn, gehört, betastet hat? Zweimal versichert er (V. 2), daß das Leben erschienen sei, und, als ob das nicht stark genug betont werden könne, hebt er immer wieder seine unmittelbare Erfahrung von dem im Fleische geoffenbarten ewigen Leben, seinen persönlichen Verkehr mit Christo, dem im Fleische erschienenen Sohne Gottes hervor. Und wenn als der Zweck der nur auf diesem Grunde ruhenden apostolischen Verkündigung gesetzt wird: „damit auch Ihr mit uns Gemeinschaft habet", weshalb wird noch ausdrücklich erklärt, daß diese Gemeinschaft die mit dem Vater und seinem Sohne, Jesu Christo sei? Der Apostel hat bei dem allen solche Menschen vor Augen, welche sich selbst aus der ächten christlichen Gemeinschaft ausgeschieden hatten (II, 19), weil sie die wirkliche Offenbarung des Sohnes Gottes im Fleische leugneten (IV, 2 fll.), welche mit dem Sohne auch den Vater (II, 22 fll.) und deshalb das Leben selber verloren hatten (II, 25. V, 12). Es sind, wie besonders die Alten angelegentlich hervorheben (vgl. Tertullian, adv. Prax. 15., Beda, die Griechen, Luther), wesentlich gnostische Irrthümer, denen gegenüber der Apostel den unerschütterlichen Grund der christlichen Wahrheit und des freudenreichen Lebens in der christlichen Gemeinschaft, als einer Gemeinschaft mit dem Vater und dem, im Fleische erschienenen, Sohne, dem persönlichen Quell des Lebens, seinen Lesern vorhält.

Der erste Haupttheil des Briefes.

I, 5—II, 28.

Die Gemeinschaft „mit uns", welche eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Herrn Jesu Christo ist, war als der Zweck der gesammten apostolischen Verkündigung, auch des gegenwärtigen Briefes, bezeichnet; denn in jener Gemeinschaft

ist das ewige Leben, ist die Vollendung der Freude. So ergiebt sich vor allen Dingen die Frage: wie gelangt man zu jener freudereichen, lebensvollen Gemeinschaft? oder vielmehr für die Leser, die ja schon in der Gemeinschaft stehen und Freude haben: wie bleibe ich, wie wachse ich in jener Gemeinschaft, daß meine Freude vollendet werde? Dieser Zusammenhang der Gedanken ist an und für sich so einfach und auch in den Worten des Apostels so klar ausgeprägt (man beachte den einfachen, durch das bloße *καὶ* angedeuteten Fortschritt, die Zurückbeziehung des Begriffs *κοινωνία* V. 6 und 7. auf V. 3, das innere Verhältnis zwischen *ἡ ἀγγελ. κτλ.* V. 5 und dem, was V. 1 fll. über das apostolische, auf das Gehörthaben gegründete Verkündigen gesagt war), daß es keinem Ausleger, welcher überhaupt einen lebendigen Zusammenhang und eine organische Entwickelung im Gedankengange zu erkennen gesucht hat, entgangen ist, wie der Begriff der Gemeinschaft mit Gott es ist, durch welchen die Bewegung der Gedanken hindurchgeht. „Was er vorhin eine Gemeinschaft genannt, sagt Luther, das stellet er nun als ein Licht vor." Deutlicher und schärfer urtheilt Calvin, daß Johannes nun die nothwendige Bedingung darstelle, unter welcher wir mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft haben, die nämlich, daß wir Gott, der Licht, der rein und heilig ist, ähnlich seien (justitia et sanctitate conformes — illam ergo *societatem* aliter non constare quam si nos quoque *puri* et *lucidi* simus). Ähnlich reden Augustin, Oecumenius, Episcopius, Calov, Wolf, Baumgarten-Crusius, u. a. Und man darf, so scheint uns, ohne die Einfachheit und Lauterkeit der Entwickelung zu trüben, weder mit Lücke den Zusammenhang durch den an sich ganz richtigen Gedanken motiviren, daß „jeder Mangel an Eifer in der sittlichen Heiligung genau zusammenhängt mit einer theilweisen Verdunkelung und Abgestorbenheit der Idee der Heiligkeit Gottes", noch mit de Wette in der Verwirrung der Zeit die Veranlaßung suchen, weshalb der Apostel nöthig gefunden habe, an das Wesen jener Gemeinschaft zu erinnern. Durch Lückes wie durch de Wettes Bemer-

kung kömmt ein fremdartiger Ton in die einfache Harmonie der johanneischen Gedanken, deren inneres Leben selbst, ohne irgendeine erkennbare Veranlaßung von außen her, in den vorliegenden Gang der Entwickelung treibt. Ist in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne das Leben und die volle Freude, und will der Apostel, daß seine Leser diese Gemeinschaft mit den Schätzen, die darin sind, haben, so muß das Wesen und die daraus sich ergebende Bedingung dieser Gemeinschaft dargestellt werden. Darum heißt es im ersten Theile des Briefes: „Gott ist Licht"; also nur dann haben wir mit Gott Gemeinschaft, wenn wir im Lichte wandeln wie Gott Licht ist, wenn wir alle Finsternis in uns verleugnen und vertilgen, wie in Gott keine Finsternis ist. Deshalb heißt es weiter im zweiten Haupttheile: „Gott ist gerecht"; also nur wer die Gerechtigkeit thut ist in seiner Gemeinschaft, ist aus ihm geboren, sein Kind. „Gott ist Licht" und „Gott ist gerecht", das sind die beiden Hauptsätze, um welche sich die Parallese des Briefes durchaus dreht, zwei Sätze, die einander ebenso wesentlich verwandt sind, als sie gleicherweise darstellen, worauf die Gemeinschaft der Christen, die zugleich die Gemeinschaft untereinander und die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist, beruht. Daher der palillogische Charakter des Briefes und der innere Parallelismus der beiden Haupttheile. Der Hauptsatz, das Thema, des ersten Haupttheiles (I, 5—II, 28) wird V. 5 an die Spitze gestellt:

V. 5. *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.*

Was zunächst den Text anlangt, so findet sich in guten Handschriften und bei Kirchenvätern eine Umstellung der Wörter *αὕτη ἐστὶν* in *ἐστὶν αὕτη*, die aber, für den Sinn irrelevant, der johanneischen Schreibweise nicht zu entsprechen scheint (III, 11. II, 25. III, 23. IV, 3. V, 11. 14. Vgl. Joh. 17, 3.). Wichtiger ist die Frage, ob das recipirte *ἐπαγγελία*, das auch Erasmus und Beza haben, mit Mill und Wetstein im Texte zu halten, oder mit Griesbach, Matthäi,

Lachmann, Tischendorf statt dessen ἀγγελία aufzunehmen sei, oder endlich ob wir uns mit Socin, H. Stephanus und Episcopius zu der Correctur ἀπαγγελία, welcher auch Lücke geneigt ist, entschließen sollen. Das Letzte weisen wir zuerst ab, denn so leicht auch an sich eine Verwechslung von ἐπαγγ. und ἀπαγγ. erscheint, deutet doch nicht die leiseste Spur darauf hin, daß ursprünglich im Texte ein Wort gestanden habe, welches weder bei Johannes noch sonst im ganzen N. T. sich findet. Alle äußern und innern Kriterien sprechen für die Lesart ἀγγελία, ein Wort, welches sich auch III, 11 als richtige Lesart, wiederum mit der Variante ἐπαγγελία, findet. Dort wie an unserer Stelle ist das falsche ἐπαγγ. aus II, 25 zu erklären, wo es in der Bedeutung steht, welche es im N. T. überall hat: „Zusage, Verheißung.“ Nirgends aber im N. T. bedeutet ἐπαγγελία „Ankündigung“, weder 2 Tim. 1, 1, eine Stelle, in welcher Lücke diese Bedeutung zu statuiren geneigt ist (vergleiche aber Huther zu d. St.), noch AG. 23, 21 (vgl. Meyer und de Wette zu d. St.), noch gar in den angeführten Stellen unseres Briefes III, 11 (Variante; s. o.) und II, 25, wie de Wette (vgl. S. G. Lange, Carpzov, Paulus), auf den classischen Sprachgebrauch gestützt, vermuthen möchte, indem er urtheilt, daß an unserer Stelle die Lesart ἀγγελία eine erleichternde Correctur des authentischen, gerade hier und vielleicht in den andern Stellen des Briefes als „Ankündigung“ zu erklärenden ἐπαγγελία sein könne. Schon Erasmus, welchem das ἐπαγγελία im Texte sehr unbequem ist, und Socin, der sich über Beza wundert, daß er ἐπαγγελία im Texte behalten und doch nuncium übersetze, haben den constanten Sprachgebrauch des N. T. richtig gewürdigt. Wenn ἐπαγγελία als richtige Lesart, dagegen ἀγγελία als erleichternde Correctur in de Wettes Sinne erschiene, was aber schon nach der überwiegenden Auctorität der Zeugen nicht der Fall ist, so müßten wir mit Calvin, S. Schmidt, Calov, Wolf, Augusti, u. a. das Wort auch als „Verheißung“ erklären und etwa mit Calovius sagen: non jubemur tantum in luce ambulare ac mundari

sanguine Christi, sed utriusque etiam gratia nobis promittitur, illius per spiritus sancti illuminationem, hujus per expiationis Christi applicationem; quia utraque fruimur per beatam cum Deo et Christo communionem. Aber abgesehen von der vollen Beglaubigung der Lesart ἀγγελία, abgesehen von der Schwierigkeit das Wort ἐπαγγελία in seiner unzweifelhaften Bedeutung ungezwungen zu erklären, liegt im Texte selbst ein feines, aber deutliches Zeichen für die Richtigkeit des ἀγγελία. Dem ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ist nämlich correlat des ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, dessen Sinn Erasmus treffend umschrieben hat: quod filius annunciavit a patre, hoc apostolus acceptum a filio renunciat nobis. Das ἀναγγέλλειν bezeichnet nämlich im Unterschiede von ἀπαγγέλλειν, dem bloßen „weg-, hinverkündigen, aussagen", kraft des ἀνὰ, welches eine gewiße Gegenbewegung und innere Beziehung andeutet, das „hinwiederverkündigen" dessen, was man selbst durch die Verkündigung (ἀγγελία, ἀπαγγελία) eines Andern gehört hat (ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ᾽ αὐτ.). In diesem Sinne findet sich das ἀναγγ. bei Johannes im Evang. 16, 13—15., wo gesagt wird: der heilige Geist wird Euch verkündigen, seinerseits wiedersagen, renunciabit, was er hört, was er von dem Meinen nimmt. Johannes scheint überall den feinen Unterschied zwischen ἀναγγ. und ἀπαγγ. wohl zu beachten; denn auch in Stellen wie Joh. 4, 25. 16, 25, wo die Lesart schwankt, ist, wenn die Lesart ἀναγγ. den Vorzug verdienen und, das einfachere ἀπαγγ. von den Abschreibern vielleicht deshalb gesetzt sein sollte, weil sie die eigenthümliche Bedeutung des ἀναγγ., welche dort allerdings nicht so klar wie an unserer Stelle vorliegt, nicht verstanden, doch die significante Beziehung des ἀναγγ. wohl zu erkennen. Das eine Mal (4, 25) liegt sie darin, daß der Messias, also der Bote, der Offenbarer Gottes es ist, welcher kömmt, gesandt wird und wiederverkündigt, was er selbst, der Prophet Gottes, von Gott vernommen hat. Auch in der zweiten Stelle erscheint Christus, welcher über den Vater aussagt, als der, welcher was er vom Vater gehört, gesehn, erfahren hat, wiederum

kund macht; er ist ja als der Logos Gottes die persönliche Offenbarung dessen, was im Vater ist, der Abglanz seiner Herrlichkeit. — So sagt nun der Apostel, indem er mit dem einfachen καὶ an das Vorhergehende anknüpft: „Und dies ist die Botschaft, welche wir von ihm gehört haben, und wiederum Euch verkündigen." Καὶ bedeutet weder οὖν, wie Beza meinte, noch δὲ, wie Episcopius, der den Beza tadelt, lieber wollte; sondern ebenso einfach wie Johannes V. 4 an V. 1—3 angeknüpft hat, indem er den vorliegenden Brief als eine Bethätigung seines apostolischen Zeugens, gleich der fortlaufenden mündlichen Predigt, bezeichnete, fährt er auch jetzt, indem die V. 1 4 angekündigte schriftliche (V. 4), aber volle apostolische Verkündigung (V. 1—3) beginnt, fort: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία κτλ. Hatte der Apostel oben gesagt, daß er das erschienene Leben selbst, welches auch er gesehn und gehört habe, verkündige, und hatte er also die Person des Herrn als den absoluten Grund aller seiner Predigt, die Kunde von jener persönlichen Offenbarung des Lebens als den Inhalt, als die gemeinschaftbildende, freudereiche Kraft alles apostolischen Zeugnisses bezeichnet, so faßt er jetzt, da die eigentliche briefliche Verkündigung an die Leser, welche den Herrn schon kennen, beginnt, das ins Auge, was er, als Apostel, von dem Herrn selbst gehört, die Botschaft, die er vom Herrn erhalten hat und seinerseits wieder mittheilen soll. So gründet sich unser ἀγγελ. ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ auf das obige ὃ ἀκηκόαμεν; und unser ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, mit seinem als Botschaft, ἀγγελία, gedachten Objecte, entspricht dem obigen ἀπαγγέλλομεν, als dessen Object das im Fleische erschienene Leben selbst, das was von Anfang an war, aber persönlich geoffenbart, sichtbar, hörbar, tastbar erschienen ist, bezeichnet wurde. So schließt sich V. 5. ebenso einfach als innig an V. 1—4 an und wächst gleichsam daraus hervor. Dieser organische Zusammenhang giebt uns aber auch die sicherste Anleitung zu dem richtigen Verständnis des hier Gesagten.

Zunächst ergiebt sich, was kaum einer weitern Bemerkung bedarf, aus dem innigen Verhältnisse, in welchem V. 5 zu

V. 1 fll. steht, wie aus dem einfachen Wortlaut die Nothwendigkeit, das ἀπ᾽ αὐτοῦ allein auf Christum zu beziehen. Es ist ganz wunderlich, wenn Socin dieses ἀπ᾽ αὐτοῦ a Deo et Christo (V. 3) d. h. a Deo *per* Christum deutet, um nur Christum möglichst klar als den bloßen Vermittler, nicht als den eigentlichen Urheber der Botschaft erscheinen zu laßen. Von Socin ist dies Verhältnis Gottes und Christi ebenso oberflächlich und verkehrt gefaßt, als dasselbe richtig gedacht im Sinne des Johannes sich von selbst versteht. Von ihm, Christo, dem im Fleische erschienenen Sohne Gottes (V. 3), welchen der Apostel selbst gehört hat (V. 1 fll.), hat er die Botschaft über den Vater vernommen. Wir haben die Botschaft von ihm gehört, und wir verkündigen sie Euch, sagt der Apostel, indem er sich, was schon Calovius bemerkt hat, wie in V. 1 fl. die ihm mit allen Aposteln gemeinsame Erfahrung und Aufgabe vorstellt. Der lebendige Wechsel in der Beziehung der communicativen Formen entspricht ganz der Leichtigkeit des Briefstils. In dem Plural γράφομεν V. 4 erkannten wir die bloße schriftstellerische Form, nachdem das individuelle Verhältnis des Briefstellers zu seinen Lesern immer deutlicher hervorgetreten war. Hier, in V. 5 hören wir den Apostel, ganz wie V. 1 fll. und im deutlichen Anklang an das dort Gesagte, aus dem gemeinsamen apostolischen Bewußtsein herausreden; und sogleich V. 6 sehen wir, wie er sich mit seinen Lesern zusammen denkt und ein allgemeines christliches Princip in dem Gefühle brüderlicher Gemeinschaft ausspricht.

Den Hauptinhalt der Botschaft, welche der Herr den Aposteln allen zur Verkündigung gegeben hat, faßt nun aber Johannes in die Worte zusammen: ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν, ein Gedanke, der nach johanneischer Weise auch noch in negativer Faßung nachdrücklich wiederholt wird: καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Gott ist Licht, und Finsternis ist gar nicht in ihm. Je klarer und tiefer wir den Sinn dieses johanneischen Satzes an sich verstehn, um so deutlicher wird es einleuchten, was den Auslegern Schwierigkeit gemacht hat,

einerseits mit welchem Rechte der Apostel jenen Satz als die Summe der ganzen Botschaft (ἡ ἀγγ.), die er von dem Herrn empfangen hat, darstelle, anderseits inwiefern gerade Christus, der im Fleische geoffenbarte Sohn Gottes, als der erscheine, welcher jene Botschaft den Aposteln gegeben hat. — Indem Johannes sagt „Gott ist Licht" — nicht „ein Licht", wie Luther übersetzt —, drängt er in einem tiefsinnigen Worte die ganze Fülle alles dessen zusammen, was er von dem eigentlichsten Wesen Gottes zu sagen hat. Diesem Satze „Gott ist Licht" völlig parallel, in Ausdruck und Gedankengehalt, heißt es unten (IV, 8. 16): Gott ist Liebe. Freilich tritt dort, wo Gottes Wesen Liebe genannt wird, der reine Gedanke hervor, während an unserer Stelle, wo Gottes Wesen Licht heißt, eine gewiße bildliche Färbung zu erkennen ist; aber der eigentliche Kern des Gedankens ist beide Male derselbe. Licht und Liebe sind die reichsten Namen, mit denen Johannes das wahrhafte Leben Gottes bezeichnen kann, weil sie am treffendsten die Ethik des Gottesbegriffs ausdrücken. Dieses wesentlich ethische Temperament des johanneischen Gottesbegriffs beurkundet sich augenfällig in der Art und Weise der Paraklese, welche sich von jenen Sätzen aus „Gott ist Licht, Gott ist Liebe", entfaltet. Wenn das Leben der Gläubigen die Gemeinschaft mit Gott, die wirkliche Theilnahme am Leben Gottes, die thatsächliche Darstellung des ewigen Lebens ist, das im Vater ist und im Sohne uns geschenkt wird, so ist das Leben der Gläubigen ein Leben in der Liebe, weil Gott Liebe ist, so bleibt der in Gott, welcher in der Liebe bleibt (IV, 16 fll.), und so beruht unsere Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, darauf, daß wir im Lichte wandeln, sind, bleiben (I, 6. II, 5. 6. 9. 11). Wir sehen, wie practisch die johanneische Speculation, oder, wenn man so will, die johanneische Mystik, ist, weil sie ethisch ist. Aber eben diese practische Auswirkung des Satzes „Gott ist Licht" eröffnet uns auch das lebendige Verständnis desselben; denn gerade weil das Leben, der Wandel der Gläubigen die reale Gemeinschaft mit Gott selber ist, so müßen wir den Lichtwandel der Gläubigen (V. 6 fll.) als den

Abglanz des göttlichen Lichtes erkennen, und von dem Lichtleben derer, welche in der Gemeinschaft mit Gott stehn und ewiges Leben in sich haben, können wir rückwärtsblickend das ewige Licht Gottes selbst anschauen. Der Gläubigen Lichtleben, ihr Wandeln, Sein und Bleiben im Lichte hat freilich als bleibende Grundvoraussetzung jene demüthige, lautere Wahrhaftigkeit, in welcher der Gläubige die eigne Sündhaftigkeit erkennt und bekennt, aber auch fortwährend die reinigende Kraft des Blutes Christi erfährt und sich versöhnt und gerechtfertigt vor Gott weiß (I, 6—II, 2); aber diese Wahrhaftigkeit, in welcher der Christ seine eigne Sünde bekennt, ist nur die eine Seite, der bleibende Ausgangspunct des Lebens, welches in ihm ist. Sich selbst erkennt der Christ als einen Sünder weil er Gott, in dem er bleiben will, als heilig erkennt, weil er täglich fühlt, daß die Liebe, in welcher sich sein Leben und Bleiben in Gott, sein Wandeln im Lichte, erweisen muß (Vgl. II, 3 mit I, 8), nicht die vollkommene ist. Denn die heilige Liebe zu Gott und zu den Brüdern, oder das Halten der göttlichen Gebote, deren Spitze das große Liebesgebot ist, das ist der Wandel der Gläubigen im Lichte, oder ihr Bleiben in Gott, der Licht ist (II, 3 fll.); während der Haß, wie alle Lüste des Fleisches, kurz alles, was nur aus der Welt stammt, zur Finsternis gehört (II, 11 fll.). So erscheint auf Seiten der Gläubigen das Licht aus Gott, in dem sie wandeln, und wodurch sie von der Finsternis, die aus der Welt stammt (II, 16), geschieden sind und die Welt mit ihrer Finsternis überwunden haben, als die, freilich fortwährend durch das Blut Christi zu reinigende, Heiligkeit des gesammten Lebens, dessen Wahrheit in dem Halten der göttlichen Gebote sich bethätigt, oder bestimmter als die Liebe, welche, weil sie ein realer Ausfluß der göttlichen Liebe ist, sich auch so im Wandel der Gläubigen darstellen muß, wie sich die göttliche Liebe selbst in ihrer persönlichen Offenbarung durch Christum dargestellt hat (II, 6). Weil nun aber das Licht, welches im Wandel der Gläubigen leuchtet, der unmittelbare Wiederschein des göttlichen Lichtes selber ist, weil kraft der

realen Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott das ewige, göttliche Leben selbst in ihnen vorhanden ist, der Vater und der Sohn in ihnen Wohnung gemacht haben, Christus in ihnen lebt: so erkennen wir aus diesem Lichtleben der Gläubigen das absolute Lichtleben Gottes. „Gott ist Licht“ (V. 5), „Gott ist im Lichte“ (V. 6) heißt also: Gott ist schlechthin heilig. Johannes folgt, indem er das heilige Wesen Gottes, im Gegensatze zu der Finsternis der Sünde und der Welt, Licht nennt, dem allgemeinen, schon im alten Testamente begründeten Sprachgebrauche der heiligen Schrift. Licht ist das Kleid, mit welchem Gott sich umhüllt (ψ. 104, 2); als ein Feuer, hell und rein wie Blitzesleuchten erscheint dem Ezechiel (Cap. 1), und ähnlich dem Habakuk (3, 3fl.), die Majestät des Herrn. Und wenn auch in solchen Schilderungen nicht bloß die Heiligkeit Gottes dargestellt werden soll, wie z. B. bei Daniel (2, 22) das Licht ausdrücklich als ein Abbild der göttlichen Allwißenheit erscheint, so ist jenes doch gewiß der vorwiegende Gedanke, wie ja auch überall im alten Testamente die Vorstellungen der lichten, fleckenlosen Reinigkeit und der Heiligkeit — man denke nur an die Grundbedeutung von קָדוֹשׁ, טָהוֹר und ähnlichen Wörtern — zusammengehn. An einer merkwürdigen Stelle im Buche der Weisheit (7, 26) wird Gott selbst geradezu als φῶς ἀΐδιον bezeichnet, indem die Sophia ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου genannt wird (vgl. Grimm z. d. St.). Die neutestamentlichen, und vor allen die johanneischen Schriften reden aber an unzähligen Stellen von Licht und Finsternis, wenn das heilige Wesen Gottes und seiner Kinder im Unterschiede von der Welt, die Gott nicht kennt und nicht liebt, beschrieben werden soll. Und weil das gläubige Erkennen Gottes, die Liebe zu ihm und den Brüdern, der ganze heilige Wandel der Christen und das ewige Leben, das sie haben und hoffen, wesentlich ebenso eins ist wie anderseits Unglaube, Sünde und Tod, so kann beides in seiner Gesammtheit, wie in seinen einzelnen Momenten und Stufen, entweder Licht oder Finsternis heißen (Joh. 3, 19. Röm. 13, 12. Ephes. 5, 8 fl. 1 Theß. 5, 5 fl. 2 Cor. 6, 14. 1 Petr.

2, 9). Das Licht aber, in welchem die Christen wandeln, ist Gottes Licht (1 Petr. 2, 9); denn Gottes Wahrheit, Liebe, Heiligkeit, Leben ist ihr Eigenthum geworden. Deshalb nennt Jacobus (1, 17) den Gott, von welchem alle gute Gabe, aber nichts Sündliches und zum Tode Führendes kömmt, den Vater des Lichtes, und Paulus sagt, indem er die Herrlichkeit Gottes schildert (1 Tim. 6, 16), daß er allein Unsterblichkeit habe und in einem Lichte wohne, zu dem niemand kommen könne. „Gott ist Licht" heißt also dem allgemeinen Sprachgebrauche der heil. Schrift gemäß und besonders der von V. 6 an folgenden practischen Ausarbeitung des Satzes zufolge soviel als Gott ist heilig. Dieser Sinn ist auch keinem Ausleger entgangen, obgleich manche, weil sie in die lebendige Anschauungsweise des Johannes nicht eingedrungen sind, fremdartige, unvermittelte Momente zusammengeworfen haben; so Calovius, welcher das „Licht" zugleich von der Heiligkeit und der Allwißenheit Gottes verstehen will. Aber Johannes kann, wie wir gesehn haben, weder wenn er das Wesen der Gläubigen, noch wenn er das Wesen Gottes als Licht, oder im Lichte denkt, die bloße abstracte Heiligkeit sich vorstellen. Zumal an unserer Stelle, wo die innigste Beziehung zwischen V. 5 und V. 1 fll. stattfindet, und überall (Vgl. Joh. 1, 4 fl.), gehört Licht und Leben zusammen, wie auf der andern Seite Finsternis und Tod. Man verkennt die lebendige Energie der johanneischen Anschauung, wenn man sich nur an eine, oder auch an mehrere einzelne, abstracte Vorstellungen hält, die man äußerlich neben einander stellt, ohne die organische Einheit derselben zu verstehn. Gott ist Licht, weil er der Heilige, weil er Liebe ist, aber die Heiligkeit, die Liebe selbst ist sein Leben; deshalb ist das Leben selber das Licht der Welt, und in Christo ist das Licht, das Leben und die Liebe erschienen (IV, 4. Joh. 1, 4 fll.), wie denn auch der Gläubige, welcher Christum aufgenommen hat, deshalb im Lichte ist, weil er Heiligkeit, Liebe, und ebendarin Leben hat. Diese reiche, aber in der Tiefe völlig einheitliche, Bedeutung des Ausspruchs „Gott ist Licht" wird in dem zweiten negativen Satzgliede

sogar durch den Wortlaut nicht undeutlich angezeigt. Indem nämlich Johannes schreibt: *καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία* sagt er, daß schlechthin gar keine Finsternis, welcherart man sie auch immer denken möge, in Gott sei (über das *οὐδεμία* nach der Partikel *οὐ* vgl. Winer, Gr. S. 466), und deutet somit auf die mannichfaltige Darstellung dessen hin, dessen einheitliches, sittliches Wesen Finsternis heißt. Vortrefflich ist daher die präcise, auf Didymus (vgl. Oecumenius und Theophylact) gegründete, Anmerkung des Scholiasten I, welcher zu den Worten *κ. σκοτία — οὐδεμία* hinzusetzt: *οὔτε γὰρ ἄγνοια, οὔτε πλάνη, οὔτε ἁμαρτία, οὔτε θάνατος.* Gut sagt auch S. Schmid: omnis defectus, omnis privatio, omne malum, quod cum summa perfectione et bonitate pugnat. Wenn wir aber die Vorstellungen Licht und Finsternis im Sinne des Johannes ausgelegt haben, so können wir nun auch die beiden oben angedeuteten, wesentlich zusammengehörenden Fragen, wiefern diese Botschaft „Gott ist Licht" als Mittelpunct und Summe der apostolischen Verkündigung und wiefern dieselbe gerade von Christo gegeben (*ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκ. ἀπ' αὐτοῦ*) erscheine, beantworten. Aber auch bei diesem Puncte werden wir die reine Anschauung des Apostels nur dann gewinnen, wenn wir sowohl unsern Satz V. 5 in seiner organischen Verbindung mit dem V. 1 fll. Gesagten, als auch die practische Entwickelung und die ethische Auswirkung desselben (V. 6 fll.), der ja selbst durchaus ethisch ist, im Auge behalten. Es reicht offenbar nicht in die Tiefe des johanneischen Gedankens, wenn Grotius u. a., um das *ἀπ' αὐτοῦ* zu erklären, bemerken, daß im neuen Testamente, durch Christum die Heiligkeit Gottes weit deutlicher und voller geoffenbart sei, als im alten Testamente. Und es ist im Grunde gar keine Erklärung, wenn die griechischen Ausleger als Belege zu unserem Verse ohne weiteres jene Stellen des Evangeliums anziehn, in welchen Christus sich das Licht der Welt nennt (Joh. 8, 12. 12, 35. 46), obgleich damit schon auf das zum Grunde liegende richtige Moment, nämlich auf das wesentliche Verhältnis Gottes, des Vaters, zum Sohne,

dem Logos, der im Fleische erschienen ist (V. 1 fll.), hingewiesen wird. Bestimmter, aber mehr in der Gestalt einer dogmatischen Formel als in der lebendigen Unmittelbarkeit der johanneischen Anschauung tritt dies Moment bei Calovius hervor, welcher gleichfalls mit Beziehung auf Joh. 1, 4. 9. 3, 19. und ähnliche Stellen sagt: Deus enim, qui lux est, non pater solum est, sed etiam Filius. Die Sache ist nach unserer Ansicht im Sinne des Johannes also zu faßen: der Apostel hat (V. 1 fll.) das ewige Leben selbst in seiner persönlichen Offenbarung gehört, weil er Christum gehört hat, den Fleisch gewordenen Logos, in welchem das ewige Leben Gottes, des Vaters, erschienen ist. Dies Leben ist aber Licht; das heilige Wesen des Vaters, die neidlose, selige Liebe, in welcher des Vaters Leben aufgeht, stellt sich nur im Sohne schöpferisch, erlösend, heiligend, richtend, beseligend dar. Deshalb ist der Logos ewig wie das Leben so auch das Licht der Welt (Joh. 1, 4 fll. 8, 12) und in seiner Menschwerdung ist das ewige, heilige, lebendige Licht in der Welt persönlich gegenwärtig (Joh. 1, 9. 3, 19. 9, 5. 12, 36), als das Licht des Lebens, wie seine Worte, in denen er sein und des Vaters Leben giebt, Worte des Lebens sind (6, 63. 68). Gleichwie nun der Apostel sagen kann, indem er die Person des im Fleische geoffenbarten Sohnes Gottes, in welchem das Leben, die Liebe, das Licht des Vaters ist, in's Auge faßt (V. 1 fll.): er habe das Leben selber gehört, gesehn und verkündige dasselbe, so kann er auch, da er (V. 5) sich die Worte des Lebens, die Botschaft, welche er von Christo, dem im Fleische erschienenen Logos, gehört hat, vorstellt, sagen: diese Botschaft sei die, daß Gott Licht, daß er heilig sei. Denn der Inhalt und das Wesen dieser Botschaft, welche der Apostel von Christo gehört hat und wieder verkündigt, ist nichts Anderes als das, was auch durch die persönliche Erscheinung des Sohnes im Fleische geoffenbart und von den Aposteln gesehn und gehört ist. In diesem Sinne kann einerseits nur von Christo selbst, dem im Fleische erschienenen Logos, die Botschaft, daß Gott Licht sei, ausgehn, denn Christus selbst ist die

persönliche Offenbarung des Vaters, welcher Licht ist, und in diesem Sinne muß anderseits jene Botschaft „Gott ist Licht“ als der Kern und Stern des gesammten Christenthums, als die absolute Botschaft der Apostel, die also keine andere ist, als die V. 1 fll. angekündigte, erscheinen.

Ist nun aber Gott, wie er in Christo sich geoffenbart hat, Licht und gar keine Finsternis in ihm, ist er der schlechthin Heilige, der eben als der Heilige das ewige Leben und die Fülle aller Freude in sich hat, die er nur im Sohne mittheilt, so hängt unsere Gemeinschaft mit ihm und seinem Sohne, und unser Theilhaben an seinem Leben und an seiner Freude (V. 3. 4) nothwendig davon ab, daß auch wir nicht in der Finsternis, sondern im Lichte wandeln, seien und bleiben (V. 6 fl. II, 9 fl.); denn nur unter dieser Bedingung sind und bleiben wir in ihm selbst (II, 6). So tritt die ethische und eben deshalb kritische Bedeutung des Satzes „Gott ist Licht“ hervor. Denn wie die Erscheinung des Herrn selbst ein Gericht war, weil an ihm und durch ihn, der das Licht und das Leben der Welt war, Licht und Finsternis, Leben und Tod in ihrem vollen Gegensatze offenbar werden mußten (Joh. 3, 18 fll.), so setzt sich in seinem lebendigen Worte, in der von ihm gegebenen von den Aposteln verkündeten Botschaft jenes Gericht fort (12, 47 fl.). Es handelt sich also, im Hinblick auf die uns vorgesteckte leben- und freudenvolle Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist und in dem keine Finsternis ist, um eine gründliche Entscheidung zwischen Finsternis und Licht; und zwar führt Johannes, seiner palillogischen Weise gemäß, hier um so natürlicher die beiden möglichen Fälle (V. 6 und V. 7) auf, als schon der zu Grunde liegende Hauptsatz (V. 5) zweigliederig war. Hatte der Apostel zuletzt seine Leser erinnert, daß durchaus keine Finsternis in Gott sei, so stellt er zuerst, daran anknüpfend, die Lüge derer hin (V. 6), welche mit Gott Gemeinschaft zu haben vorgeben, während sie doch in der Finsterniß wandeln. Im Gegentheil fährt der Apostel V. 7 fort, indem er das erste positive Glied des Hauptsatzes („Gott ist Licht“) in seiner ethischen Pertinenz

darstellt, wenn wir im Lichte wandeln, dann haben wir jene (V. 3) selige Gemeinschaft unter einander und mit Gott, welche zu befestigen und zu mehren aller apostolischen Verkündigung, auch dieses Briefes Ziel ist.

V. 6. *Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν·*

V. 7. *ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.*

Dieser Text ist der Lachmannsche, mit welchem auch Tischendorfs Edition übereinstimmt. Laßen wir die unbedeutendern Abweichungen bei Seite, wie das Interpretament *γὰρ* hinter dem *ἐὰν* V. 6, und den Schreibfehler *ποιῶμεν* bei A, so bleiben als bemerkenswerthe Lesarten übrig in V. 7: *μετ' αὐτοῦ* statt *μετ' ἀλλ.* und der Zusatz *Χριστοῦ* neben *Ἰησ.*, welcher sich, unter Auctorität von A, in dem recipirten Texte findet und von Mill, Wetstein, Matthäi, Griesbach und den Auslegern gehalten ist. Die innere Wahrscheinlichkeit ist aber für die einfachere und durch B und C vertretene Lesart. Wie nahe lag es, namentlich wegen der Zurückbeziehung von V. 7 auf V. 3, von dorther das *Χριστοῦ* zu ergänzen, um an unserer Stelle dieselbe volle Benennung des Herrn zu haben, welche auch III, 23. V, 20 (vgl. II, 1. IV, 2) im Texte steht. Dagegen ist es nicht wohl erklärlich, wie das *Χριστοῦ*, wenn es ursprünglich wäre, ausgefallen sein sollte. Hat man doch auch IV, 3 das einfache *ὁμολ. τὸν Ἰησοῦν* durch einen aus dem Texte entlehnten Zusatz erweitert. — Die Variante *μετ' αὐτοῦ* findet sich bei einigen Kirchenvätern und hat wahrscheinlich im Cod. A gestanden, erscheint aber auf den ersten Blick als eine erleichternde und noch dazu, wie wir sehen werden, unrichtige Änderung.

Zuerst, V. 6, erörtert der Apostel den Fall, daß man sagt, man habe Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, aber in der Finsternis, wie sie doch gar nicht in Gott ist, wandelt.

Das ist eine Lüge, eine innere Unwahrheit, protestatio facto contraria; denn es giebt keine Gemeinschaft zwischen Licht und Finsternis (vgl. 2 Cor. 6, 14. 1 Theff. 5, 4). In dem Falle wird also unser Wort durch unsern Wandel Lügen gestraft; dem lügnerischen Worte steht die That, wodurch wir die Wahrheit verleugnen, entgegen.

Durch ἐὰν mit dem Conj. wird ein in seiner objectiven Möglichkeit vorgestellter Fall bezeichnet (vgl. Winer, Gr. S. 269. Kühner, II S. 545. Schon S. Schmid hat die eigenthümliche Bedeutung von ἐὰν beschrieben: casum format, non tamen ex re contingente et fortuita, sed ex re debita et necessaria moraliter). Der Schriftsteller sagt mit ἐὰν nicht, daß der Fall wirklich sei, aber er stellt sich denselben, der möglich ist, als wirklich vor. Darum gebraucht Johannes, dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauche gemäß, die Formel überall, wo er an einem als wirklich vorgestellten Falle ein Prinzip, ein sittliches Gesetz darstellen will (vgl. V. 7. 8. 9. 10. II, 15. 29. Joh. 11, 9 fll. 12, 24 u. s. w.), so daß der Formel ἐὰν εἴπωμεν — und dgl. dem Sinne nach völlig parallel sind die Redeweisen: ὁ λέγων — (vgl. II, 4. 6. 9 mit I, 6. 8), ἐάν τις mit dem Conj. (vgl. II, 15. IV, 20 mit II, 10), πᾶς ὁ ἔχων, ποιῶν — (vgl. III, 3. 4. 6 mit IV, 12), ὃς ἂν — (vgl. III, 17. IV, 15 mit II, 23). Die gemeingültige Bedeutung dessen, was der Apostel V. 6 ausspricht, wird aber noch dadurch gehoben und belebt, daß er in der communicativen Redeweise sich selbst mit seinen Lesern unter jene durchgreifende Norm stellt. Auch dies ist keine bloß zufällige Form, sondern gründet sich darauf, daß eine wirkliche Lebensgemeinschaft der Leser und des Schreibers, die große Gemeinschaft aller Christen unter einander, welche dann eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist, vorhanden ist (V. 3. 7). Wenn wir, sagt also der Apostel, in dieser Gemeinschaft mit ihm, mit Gott, der Licht ist, zu stehn behaupten, d. h. nicht bloß, wie Grotius den so zu sagen massiven Gedanken verflüchtigt: nos Deo amicos esse, sondern nach V. 3, daß wir wirklich Theil haben an ihm, persönlich mit ihm, durch Christum,

verbunden sind, wir in ihm und er in uns, sein Leben unser Leben — wenn wir das sagen und in der Finsternis wandeln, so lügen wir und thuen nicht die Wahrheit. Was dieses Wandeln in der Finsternis sei, legt der Apostel erst von V. 8 an im Einzelnen auseinander, indem er theils den entgegengesetzten Wandel im Lichte nach seinen wesentlichen Momenten beschreibt, theils auch die Finsternis der gottentfremdeten, Christum leugnenden, mit aller Unheiligkeit, zumal mit Bruderhaß und Tod, erfüllten Welt selbst warnend schildert. An unserer Stelle, wo die ethische Bewegung des Hauptsatzes „Gott ist Licht und keine Finsternis in ihm" erst anfängt sich zu entfalten, genügt es dem Apostel, den frappanten Widerspruch, die handgreifliche Lüge zu bezeichnen, welche darin liegt, wenn wir mit Gott, der Licht ist, Gemeinschaft zu haben vorgeben und dabei selbst in der Finsternis, die gar nicht in Gott ist, wandeln. Dies Wandeln, *περιπατεῖν*, bezeichnet nach einer in der Schrift sehr gewöhnlichen Vorstellung (Joh. 12, 35. Röm. 6, 4. 8, 4. 1 Joh. 2, 6. 2 Joh. 6), die gesammte, innere und äußere Bethätigung unsers sittlichen Lebens (actione interna et externa, quoquo nos vertimus, wie Bengel sagt), unser ganzes ethisches *πολίτευμα* (Phil. 3, 20), unsere *ἀναστροφή* (1 Petr. 2, 12. vgl. V. 9. Ephes. 4, 17 ff. 2, 2 ff. Col. 3, 7) im vollsten, innerlichsten Sinne des Wortes. Wir können aber entweder in der Finsternis oder im Lichte wandeln, je nachdem unser ganzes sittliches Wesen in der einen oder der andern Bahn sich bewegt und übt, darin seine Kraft, seine Ruhe und sein Ziel findet. Ist Gott Licht, im Lichte (V. 7), weil er heilige Liebe und ewiges Leben ist, so ist unser Wandel im Lichte nichts Anderes, als unser Sein und Bleiben in Gott (II, 5. 6); aber ist unser Wandel in der Finsternis, die gar nicht in Gott ist, so sind wir dadurch von der Gemeinschaft mit Gott durchaus geschieden. Welche Lüge ist es also zu sagen, daß man mit Gott Gemeinschaft habe, wenn man dabei in der Finsternis wandelt! Johannes bekämpft sehr oft dies lügnerische, selbsttäuschungsvolle (V. 8), ja Gott und sein

wahrhaftiges Wort der Lüge zeihende (V. 10) Schein= und Wortchristenthum, welches nicht durch entsprechende, heilige Früchte sich bethätigt (V. 8. 10. II, 4. 9. IV, 20); denn wo wirkliches göttliches Leben in einem wahrhaft Gläubigen ist, da stellt es sich nicht bloß in dem Worte, sondern auch in der That dar (III, 18). Wenn die Wahrheit, die ewige, göttliche, in uns wirklich ist, so muß sie sich mit sittlicher Nothwendigkeit nicht allein im Worte, sondern in der lebendigen That, in dem heiligen Wandel, in der Liebe erweisen. Wo deshalb diese thatsächliche Erweisung der Wahrheit, die wir in uns zu haben mit dem Munde behaupten, fehlt, da lügen wir, ψευδόμεθα. Dies ψεύδεσθαι, welches dem εἰπεῖν ebenso entspricht, wie im zweiten Satzgliede das οὐ ποιοῦμεν τ. ἀλήθ. dem ἐν τ. σκότ. περιπατῶμεν, bezeichnet nach dem Parallelismus von V. 8. II, 4. IV, 20. — und der Parallelismus kann bei Johannes nicht scharf genug ins Auge gefaßt werden — freilich nicht die nackte, absichtliche Heuchelei, wie gegen Morus mit Recht Lücke und de Wette bemerkt haben, aber doch auch nicht bloß „den objectiven Widerspruch zwischen dem Wesen und der Erscheinung, dem religiösen Princip und dem sittlichen Leben", wie Lücke auslegt; sondern dieser objective Widerspruch wird eben in seiner subjectiven Darstellung und deshalb, wie de Wette sagt, als „etwas Verschuldetes und Zurechenbares" aufgefaßt. Die bloß objective Vorstellung des principiellen Widerspruchs zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Wort und Wandel, scheint uns etwas Abstractes, Unlebendiges zu haben, was dem die sittliche Persönlichkeit der Leser unmittelbar anfaßenden Charakter des Briefes nicht entspricht. Vielmehr indem Johannes sagt: „wir lügen und thun nicht die Wahrheit" oder: „wir betrügen uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns" (V. 8), oder: „wir machen Gott zum Lügner und sein Wort ist nicht in uns" (V. 10), oder geradezu: „der ist ein Lügner, und die Wahrheit ist nicht in ihm" (II, 4. IV, 20), spricht er gleicherweise die objective und die subjective Seite der Sache, nämlich das subjective Befangensein in dem objectiven Wider=

spruche, aus. Es kann eine Selbsttäuschung (V. 8) sein, jedenfalls erscheint die Lüge, der innere, principielle Widerspruch, als *unsere* Lüge, als unser Widerspruch gegen Gottes Licht, Wahrheit und Wort, *wir* erscheinen — und darauf beruht das unmittelbare paraklетische Moment — als *Lügner*.

καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. Die volle Bedeutung dieser Worte liegt nicht so auf der Hand, wie es nach vielen Auslegern scheinen könnte. Am leichtfertigsten gehen *Episcopius* und *Jachmann* zu Werke, indem jener umschreibt: hoc dicentes non facimus quod rectum est, und so zu der Behauptung gelangt, facere veritatem heiße nur dicere veritatem, dieser aber sich damit begnügt zu sagen: *ποιεῖν τὴν ἀλήθ.* entspreche (nach *Lücke*; 1. Aufl.) dem paulinischen *ἀληθεύειν*, Ephes. 4, 15 und unser *οὐ ποι. τ. ἀλ.* sei dem *ψευδόμεθα* synonym. Die alten Ausleger erklären das Johanneische *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* meistens unter Berufung auf den hebräischen Sprachgebrauch (עָשָׂה אֱמֶת Ezech. 18, 9), im Sinne von agere recte (*Socin*), sincere (*Beza*, *Grotius*, *Carpzov*), veraciter (*Calvin*), und denken dabei vorzugsweise an die guten Werke, wodurch sich die im Herzen lebendige Wahrheit, die rechte Lehre, die mit dem Munde bekannt wird, bethätigen soll (*Beda*, *Calvin*, *Luther*, *Bengel*; auch *Episcopius* will sich diese Erklärung gefallen laßen). Aber auf diese Weise wird die eigenthümliche johanneische Vorstellung, wie sie schon durch den Artikel, *τὴν ἀλήθ.*, markirt ist, nicht wiedergegeben. Und wenn man die parallelen Ausdrücke: *ἡ ἀλήθεια ἔστιν ἐν ἡμῖν* (V. 8), *οἴδατε τὴν ἀλήθειαν*, *ἐκ τῆς ἀληθ. ἐστι* (II, 21) und ähnliche vergleicht, so macht sich der Unterschied zwischen der johanneischen Vorstellung und dem, was im A. T.*) Wahrheit,

*) Die alttestamentlichen Stellen, in denen der Ausdruck עָשָׂה אֱמֶת, *ποιεῖν ἀλήθειαν*, sich findet, sind auch von *Lücke* (zu Joh. 3, 21) nicht sorgfältig genug gesichtet. Nicht zu vergleichen ist die Redensart „*an jem.* Gnade und Treue (חֶסֶד וֶאֱמֶת) thun" Genes. 47, 29. Jos. 2, 14. Vgl. Mich. 7, 20. In der Stelle Jes. 26, 10 steht *ποιεῖν ἀλήθειαν* durch die falsche Übersetzung der LXX. Neh. 9, 33 wird der Sünde, der bundbrüchi=

nicht die Wahrheit schlechthin, heißt, alsbald fühlbar. Auch die Erklärung de Wettes, welcher an unserer Stelle die Wahrheit von dem versteht, „was dem Wesen der christlichen Gemeinschaft entspricht“, während Joh. 3, 21 in demselben Ausdrucke das, „was den wahren sittlichen Gesetzen entspricht“ bezeichnet sein soll, scheint uns weit hinter der concreten Lebendigkeit der johanneischen Anschauung zurückzubleiben. Treffend hat aber Lücke (zu Joh. 3, 21. Vgl. Neander zu uns. St.) den Sinn des Johannes bezeichnet, indem er die objective Wahrheit, die Wahrheit schlechthin, die göttliche versteht, welche durch Wort und That ausgedrückt wird, welche der Grund und Inhalt der ganzen Denk- und Handlungsweise ist. Licht und Wahrheit sind dem Johannes wesentlich verwandte Begriffe. Der Wandel im Lichte, in der realen Gemeinschaft mit Gott, welcher Licht ist, ist zugleich der Wandel in der Wahrheit, das volle Thun der Wahrheit. Auf dieser Correlation der Begriffe Licht und Wahrheit beruht sowohl V. 6. der Parallelismus zwischen *ἐν τῷ σκότει περιπατοῦμεν* und *οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*, als auch von V. 8 an die eigenthümliche Verwebung des Momentes der Wahrheit, oder umgekehrt der Lüge, in die das Einzelne darlegende Schilderung des Wandelns im Lichte, oder der Finsternis (V. 8. 10. II, 4. 8. 21. 27). Von dorther fällt deshalb auch das rechte Licht auf unser *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*. Es umfaßt gleicherweise das lautere Sündenbekenntnis, indem wir Gott und seinem Worte die Ehre geben, als den Wandel in der Heiligung, zumal die Übung des Liebesgebots, So wenig als das *περιπατεῖν ἐν τῷ σκότει* V. 6, oder *ἐν τῷ φωτὶ*, nur die äußeren Werke bezeichnet, ebensowenig schließt das *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* die

---

gen Treulosigkeit des Volkes gegenüber die Gerechtigkeit Gottes, der Treue und Wahrheit gehalten und gethan hat, geschildert. Von dem menschlichen Wahrheitthun, d. h. dem treuen lautern Wandel in den göttlichen Geboten, redet — außer Tob. 13, 6 — nur die schon von den alten Interpreten angezogene Stelle Ezech. 18, 9., in welcher aber die LXX das hebräische לַעֲשׂוֹת אֱמֶת ungenau wiedergeben: *τοῦ ποιῆσαι αὐτά* (sc. *τὰ δικαιώματά μου*).

innere Bethätigung der einen, göttlichen Wahrheit, die lautere Vollziehung derselben im eignen Herzen aus. Denn es ist eine und dieselbe Wahrheit, welche im Glauben ergriffen und mit dem Munde bekannt wird, welche als heilige, göttliche Macht das Leben des neuen Menschen wiedergebärend schafft und in der innern und äußern That sich darstellt. So ist der Gehalt und das Wesen der Wahrheit das ewige Leben selber, und deshalb ist Christus, der im Fleische erschienene Sohn Gottes gleicherweise die Wahrheit wie das Leben (Joh. 14, 6. 1, 14. 17), und die Freiheit der Kinder Gottes muß gleicherweise als eine Wirkung der Wahrheit und als eine Gabe des Sohnes, welcher die Wahrheit, die Freiheit, kurz das ewige Leben in seinem ganzen Reichthum giebt, aufgefaßt werden (Joh. 8, 32. 36). Wenn also nur in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum (V. 3) wie der Wandel im Lichte so das Thun der Wahrheit möglich ist, so lügen wir und thun nicht die Wahrheit, wenn wir jene Gemeinschaft zu haben behaupten und dabei in der Finsternis wandeln. Den entgegengesetzten Fall (δὲ) stellt der Apostel aber V. 7 dar; und zwar so, daß ein specielles, den Übergang zu der Einzelschilderung des Wandels im Lichte oder in der Finsternis (V. 8 fll.) bahnendes Moment am Schluße herausgehoben wird. Wenn wir aber, sagt Johannes, im Lichte wandeln, entsprechend dem, daß Er, Gott, im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft unter einander, — die Gemeinschaft „mit uns", welche aber zugleich die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist, war ja V. 3 als das Ziel aller apostolischen Verkündigung, auch dieses Briefes, genannt — und fortwährend erfahren wir die reinigende, alle Sünde abwaschende Kraft des Blutes Jesu Christi, des Sohnes Gottes.

Was der Apostel meint, indem er schreibt *ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν*, erfahren wir hier im Einzelnen ebenso wenig als V. 6 der Wandel in der Finsternis genauer beschrieben war. Im Allgemeinen ergiebt sich freilich der Sinn des Ausdrucks *ἐν τ. φ. περιπ.* aus dem klaren Zusammenhange, sowohl aus dem Gegensatze zu dem *περιπατεῖν ἐν τ.*

σκότ. als aus der normativen Bestimmung ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ (vgl. V. 5), als auch daraus, wie der Erfolg des Wandelns im Lichte, κοινων. ἔχ. κτλ., im Rückblick auf V. 3 beschrieben wird; denn man muß diese drei Momente in ihrer Einheit zusammenfaßen, wenn man die ganze lebendige Kraft des Gedankenganges fühlen will. Unser Wandel im Lichte, welcher dem entspricht, daß Gott Licht ist (V. 5), oder, wie hier dieselbe Vorstellung vom Apostel gefaßt wird, daß Gott im Lichte ist, begreift die ganze Heiligkeit unsers innern und äußern Lebens, eine Heiligkeit, welche — wie ja auch das Lichtsein, das heilige Leben Gottes in seinem realen Wesen die Liebe ist — hier um so deutlicher nach ihrem eigentlichsten Gehalte und ihrer wesentlichsten Kraft als Liebe gedacht wird, weil als Frucht unsers Lichtwandels die Gemeinschaft welche zugleich die Gemeinschaft der Kinder Gottes unter einander und mit dem Vater und dem Herrn Jesu Christo ist, genannt wird. Denn die sittliche Kraft, welche eine Gemeinschaft bildet und trägt, ist allein die Liebe, die heilige Liebe Gottes, der Licht, im Lichte ist, theilt sich selber, das ewige Leben in der persönlichen Offenbarung des Sohnes, mit; und unser reales Theilhaben an Gott, an dem Lichte, welches Gott ist, oder in welchem Gott ist, also unser Wandeln, Bleiben, Sein im Lichte, bedingt zugleich unsere Gemeinschaft unter einander (μετ' ἀλλ.), wie das unsere Gemeinschaft mit Gott ist. Es ist nach beiden Seiten hin die Darstellung der einen und selbigen heiligen Liebe; denn diese ist der eigentliche Nerv des ewigen Lebens, welches als eines durch die gesammte christliche Brudergemeinschaft strömt, das Leben Gottes durch Christum in uns, oder umgekehrt, unser Leben in ihm, unser Leben, Wandeln im Lichte, wie er im Lichte ist — ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der Ausdruck ἐστὶν ἐν τῷ φωτὶ V. 7 dem Sinne nach durchaus parallel ist dem obigen φῶς ἐστὶν V. 5; nur die Form der Vorstellung ist eine andere, indem hier, V. 7 das Licht, das reine, heilige, selige, ewig lebensvolle, als das Element angeschaut wird, in welchem Gott lebt und wohnt (1 Tim. 6,

16). Daß aber der Ausdruck im Geringsten nicht nach Gnosticismus schmeckt, wie auch Jachmann meint, sondern durchaus ethischer Natur und Bedeutung ist, geht einerseits gerade aus dem Wechsel (V. 5 und V. 7) hervor, welchen nur eine lebendige, ethische Anschauung, nicht aber die starre Terminologie des wesentlich physischen Gnosticismus erträgt, anderseits daraus, daß von uns ein Wandeln im Lichte, wie Gott im Lichte ist, gefordert wird. Durch das ὡς wird nämlich das im Lichte Sein Gottes nicht sowohl in einer bloß exemplarischen (Episcopius) Bedeutung für unsern Wandel, als einen Wandel im Lichte, bezeichnet, sondern vielmehr die reale Einheit und Gleichheit des ethischen Grundes, in welchem unser Leben sich bewegen soll, mit dem, was das heilige Leben Gottes selber ist, angezeigt. Bengel deutet vielleicht diesen realen Zusammenhang an, indem er sagt: imitatio Dei criterium *communionis cum illo.* Dagegen scheint uns die Erklärung Lückes, welcher mehr in der Weise des Episcopius den Wandel im Lichte, wie Gott selber im Lichte ist, als das „Streben nach Gottähnlichkeit" auffaßt, die eigenthümliche Färbung des johanneischen Gedankens zu verwischen. Die neutestamentlichen Schriftsteller, namentlich Johannes, stellen überhaupt nirgends Gott selber als bloß äußerliches Exempel für die Nachahmung der Gläubigen hin, sondern als unmittelbar exemplarisch gilt das Leben und Leiden Christi (III, 3. II, 6. IV, 17. Vgl. 1 Petr. 2, 22. 1 Cor. 11, 1. Phil. 2, 5 fl. Ephes. 5, 2). Aber auch Christus wird nie als ein fremdes, bloß formales Muster äußerlich vor uns hingestellt, sondern die Nachahmung des Herrn wird auf den ethischen Grund unserer Zugehörigkeit zu ihm, unserer Verwandtschaft, Einheit mit ihm gebaut, so daß die Nachahmung und Nachfolge des Herrn als die sittlich nothwendige Entfaltung des von ihm in uns entzündeten heiligen Glaubens- und Liebeslebens, als die Darstellung des Lebens Christi in uns, als unser Heranwachsen zu der vollkommenen Gestalt Christi (Ephes. 4, 13) erscheint. Und wenn die Apostel von unserm Streben nach Gottähnlichkeit, von unserer Nachahmung Gottes reden (Ephes. 5, 1.

1 Petr. 1, 15 ff. Matth. 5, 48. Luc. 6, 36 ff.), so stellen sie nicht die Liebe, die Heiligkeit, die Barmherzigkeit Gottes als ein fremdes, fernes Ziel oder als eine abstracte Norm uns gegenüber, sondern die ganze sittliche Kraft und practische Wahrheit ihrer Paraklese beruht darauf, daß wir als Kinder Gottes, die aus Gott wirklich geboren sind, in einer lebendigen Verbindung mit Gott stehn, an seinem Leben wahrhaft Theil haben, also in uns das ewige Leben, die Liebe, die Heiligkeit immer mehr vollziehn, auswirken müßen, welche eben zum gottverwandten Wesen der Kinder Gottes, gehört. In diesem Sinne schreibt Paulus an die Epheser (5, 1) *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά*. Weil die Epheser Kinder Gottes sind, welche seine Liebe erfahren, deshalb sollen sie dieselbe Liebe wiederum darstellen; die Nachahmung Gottes in der Liebe ist also der Wiederschein der göttlichen Liebe selber, welche aus den Kindern Gottes, nun aber als ihr eigenthümliches sittliches Lebenselement, in freier, heiliger Erweisung zurückstrahlt. Dieselbe Anschauung liegt auch der einfachen Rede des Herrn (Matth. und Luc. a. a. O.) zum Grunde, denn was der Vater thut, das ist auch dem Kinde zu thun in sittlicher Weise natürlich, nothwendig *). Die Nachahmung Gottes, das Streben nach Gottähnlichkeit, unser Wandel im Lichte wie er, Gott, im Lichte ist, ist also die wahrhafte Bethätigung unserer Gotteskindschaft, unserer Gemeinschaft mit Gott (vgl. Neander). Dies Moment hebt der Apostel freilich hier (V. 7) nicht ausdrücklich hervor, aber es trägt wesentlich und (nach V. 3. 6) selbstverständlich die beiden ausgesprochenen Sätze: *κοινωνίαν ἔχ. μετ' ἀλλ.* und *τὸ αἷμα κτλ.* Was für eine Gemeinschaft der Apostel im Sinne habe, indem er schreibt *κοιν. ἔχ. μετ' ἀλλήλων*, darüber

---

*) Nach einer andern Seite hin entwickelt Johannes aus dieser sittlichen Verwandtschaft des Lebens der Gläubigen, als der Kinder Gottes, mit dem Leben Gottes die brüderliche Liebe derer, welche gleicherweise aus Gott geboren sind. V, 1. Vgl. 1 Petr. 1, 22 ff., wo unverkennbar die Pflicht der *φιλαδελφία*, das *ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς* auf das folgende *ἀναγεγεννημένοι κτλ.* gegründet ist.

kann man nach dem klaren Zusammenhange unserer ganzen Stelle und nach dem allgemeinen biblischen Sprachgebrauche kaum in Zweifel sein. Sinnlos ist offenbar die Auslegung des Theophylact, welcher nach Oecumenius die *κοινωνία μετ' ἀλλήλων* von unserer Gemeinschaft mit dem Lichte (*δῆλον δὲ ὅτι — ἡμῶν τε καὶ τοῦ φωτός*) versteht. Neben der richtigen, von Beda, Luther, Est, S. Schmid, Grotius, Wolf, Bengel, Semler, J. Lange, Lücke, Baumgarten-Crusius, Jachmann, Neander, Sander u. a. vertretenen Ansicht, nach welcher Johannes von der brüderlichen Gemeinschaft der Christen unter einander redet, kann nur die in der Variante *μετ' αὐτοῦ* ausgesprochene Meinung zur Sprache kommen, daß die *κοιν. μετ' ἀλλήλων* die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott sei (Socin, Calvin, S. G. Lange), eine Auslegung, welche von Beza, und noch deutlicher von Episcopius, Paulus und de Wette so modificirt ist, daß in dem Ausdruck *μετ' ἀλλήλων* nicht unmittelbar und ausdrücklich „Gott" als zweites Glied neben dem „wir" erscheint, sondern nur unsere Gemeinschaft unter einander als die Gemeinschaft mit Gott verstanden wird. Beza erklärt cum illo mutuam communionem. Episcopius umschreibt, indem er die genaue Bedeutung des *μετ' ἀλλήλ.*, die Vorstellung des Verbundenseins in einer Gemeinschaft, verwischt: pariter et eadem ratione cum illo comm. Am feinsten erläutert de Wette: „Gemeinschaft unter einander, nämlich mit Gott; denn die christliche Gemeinschaft ist nur die wahre, wenn sie Gemeinschaft mit Gott ist." De Wette kömmt der Auslegung, welche wir sowohl wegen des Anklanges unseres *μετ' ἀλλήλων* an das *μεθ' ἡμῶν* V. 3, als auch wegen der Ausdrucksweise an sich (vgl. III, 11. IV, 7. 11. 12. Joh. 13, 35.) für die richtigere halten, am nächsten; der Unterschied ist dieser, daß nach de Wettes Auffassung die Gemeinschaft, die wir unter einander haben, wesentlich in ihrer Beziehung auf Gott, als unsere Gemeinschaft mit Gott erscheint, wobei dieses Hauptmoment mit scheinbarer Leichtigkeit aus V. 6 ergänzt wird, die Bestimmung *μετ' ἀλλήλων* aber

eine untergeordnete Bedeutung erhält, während wir das Hauptmoment in dem ausdrücklich hervorgehobenen μετ' ἀλλήλων erkennen und unsere Gemeinschaft unter einander, eben als solche, als eine Frucht der vorausgesetzten, oder vielmehr in dem Satze ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατ. indicirten, Gemeinschaft mit Gott bezeichnet finden. Diese Ansicht von der Stelle wird durch den wirklichen Zusammenhang ebenso sehr getragen, als die de Wettesche Auslegungsweise, so scheinbar auch die Beziehung auf V. 6 (κοιν. μετ' αὐτοῦ) ist, demselben in der That zuwider ist. Nachdem nämlich Johannes V. 6 den Fall erörtert hat, daß wir die aus dem Hauptsatze V. 5 sich ergebende Bedingung unserer Gemeinschaft mit Gott (wovon auch unsere Gemeinschaft unter einander abhängt) nicht erfüllen, setzt er V. 7 den Fall, daß jene Bedingung erfüllt wird, daß wir also, was V. 6 nur als ein lügnerisches Vorgeben erschien, wirklich Gemeinschaft mit Gott haben, und entwickelt dann die Wirkung dieser Gemeinschaft mit Gott, welche wir in unserm Lichtwandel wirklich haben, nämlich zuerst (gemäß dem V. 3 Gesagten) die Gemeinschaft der Gläubigen, der Gotteskinder, der in der Gottesgemeinschaft lebendig Wurzelnden, unter einander, denn die unaufhörliche Erfahrung von dem alle Sünde abwaschenden Blute Christi: καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Dies ist eine berühmte, aber oft mißhandelte, Stelle, eine sedes doctrinae, deren reichen, aus dem eigentlichen Mittelpuncte der christlichen Wahrheit horvorquellenden Gehalt man ebenso oft in ungläubiger Seichtigkeit verdorben und verloren, als dadurch getrübt hat, daß man in dogmatisirendem Interesse die kräftige Einfachheit und die lebendige Unmittelbarkeit des apostolischen Gedankens verkennend, denselben in das Maß der Schulformel preßen wollte. Socin bewies aus den Worten des Apostels, daß unsere Rechtfertigung durch unsere guten Werke wesentlich mitbedingt sei; denn weil er das Wandeln im Lichte, welches allerdings die Bedingung unserer Theilnahme an dem reinigenden Blute Christi ist, nur von den äußerlichen guten Werken,

in welchen sich unser Gehorsam gegen Gott erweise, verstand, so kam er zu der Behauptung: ex hac — doctrina — satis constat, quantopere fallantur ii, qui bona opera nostra ad nos justificandos nihil pertinere arbitrantur et justificationem quandam somniant, quae jam existat antequam quidquam boni ab eo fiat, qui ea sit praeditus. Gegen diese, auch von dem Socinianer Schlichting ausgesprochene Consequenz, wie gegen die katholische Vermischung der Rechtfertigung und Heiligung wird unsere Stelle von S. Schmid und Calov verwahrt und im Sinne der streng lutherischen Lehre von der Rechtfertigung, wonach das καθαρίζειν nur den actum Dei *judicialem*, das non imputare, und condonare peccatum, bezeichnen soll, ausgelegt. Nach einer andern Seite hin wird hervorgehoben, daß von dem Blute des Sohnes Gottes die Rede sei. Den ebionitischen, gnostischen, manichäischen, nestorianischen Irrthümern in Betreff der Person Christi wird dieses Wort von Beda, Oecumenius, Theophylact u. a. entgegengestellt. Calovius (vgl. auch Sander) folgert daraus, im Sinne der Concordienformel (Libri symbol. ed. Hase. Ed. 2. Lips. 1837. p. 776), den Papisten und Calvinisten gegenüber, die Lehre von der communicatio idiomatum. Eine reiche dogmatische Literatur über unsere Stelle hat Wolf verzeichnet.

Das richtige Verständnis des Satzes hängt, im Zusammenhange der ganzen Stelle, wesentlich von folgenden einzelnen Puncten ab: erstlich von der Verbindung, in welcher der Satz τὸ αἷμα — ἁμαρτίας kraft des καὶ mit dem unmittelbar vorhergehenden Gedanken κοινων. ἔχ. μετ' ἀλλήλ. steht, dann von der Bedeutung des Präsens καθαρίζει. Jenes καὶ und diese Präsensform sind die beiden vom Texte selbst gegebenen Normen, welche die exegetische Kunst bei der Auslegung des apostolischen Gedankens nicht aus den Augen laßen darf; denn von der richtigen Würdigung der durch jene beiden Momente bestimmten Form und Beziehung des Satzes hängt auch, wie die Geschichte der Auslegung zeigt, das Verständnis des eigentlichen Sachgehalts unmittelbar ab. Die Erklärer

unserer Stelle kann man, abgesehn von denjenigen, welche, wie namentlich Socin und Grotius, die apostolischen Begriffe, besonders des αἷμα 'I. Χρ., völlig abschwächen, in zwei Hauptclassen eintheilen. Die Einen, wie Oecumenius, Theophylact, Beza, Wolf, Semler, S. G. Lange, Steinhofer, Sander, betrachten den Satz καὶ τὸ αἷμα κτλ. als nachträgliche Begründung des vorhergehenden Gedankens, daß wir, wenn wir im Lichte wandeln, Gemeinschaft unter einander haben; die Andern (Luther, Calvin, Calov, der aber schwankt, Bengel, Lücke, Jachmann, Baumgarten-Crusius, de Wette, Neander) verstehn die letzten Worte des Verses, parallel dem κοιν. ἐχ. μετ' ἀλλ., als eine Verheißung, als eine Folge, Frucht unsers Wandels im Lichte. Für beide Auslegungsweisen sind gewiße Eigenthümlichkeiten, die auf beiden Seiten ebensosehr die logische Form als den begrifflichen Inhalt betreffen, charakteristisch. Jene erste Auslegung ruht darauf, daß das καὶ im Sinne von γὰρ und das Präsens καθαρίζει entweder, wie bei den ältern Auslegern, gradezu im Sinne eines Perfecti gedeutet und die Reinigung selbst auf die erste, einmalige Vergebung der Sünden, welche beim Eintritte in die christliche Brudergemeinschaft den Gläubiggewordenen geschenkt ist, bezogen oder, wenn das Präsens beachtet wird, doch vorzugsweise die Vorstellung der Rechtfertigung, als der beständigen Grundlage des heiligen Lichtwandels und der Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern, geltend gemacht wird; während bei der zweiten Ansicht erstlich, was die Form anlangt, das καὶ und das Präsens ungezwungen erklärt, dann aber das καθαρίζειν selbst von der reinigenden und heiligenden Wirkung des Blutes Christi, welche die kraft ihres Lichtwandels als lebendige Glieder in der christlichen Gemeinschaft Stehenden eben als solche fortwährend erfahren, verstanden wird. Diese letzte Auslegungsweise tritt uns allerdings in verschiedenen Nüancirungen entgegen, indem von den Auslegern, welche die Reinigung durch das Blut Christi erstlich als eine fortwährende, tägliche und zugleich zweitens als eine durch unsern Lichtwan-

del bedingte betrachten, einige, wie Calvin und namentlich Calov (vgl. auch Steinhofer und Baumgarten=Crusius), das καθαρίζειν selbst von der Sündenvergebung d. h. von der rechtfertigenden Aufhebung der Sündenschuld, oder dem Erlaß der Strafe (Episcopius), andere dagegen von der heiligenden Wegschaffung der Sünde selbst (Lücke, Neander), noch andere endlich beides zugleich (J. Lange, de Wette) verstehn. Aber dies sind keine verschiedene Arten der Auslegung, sondern nur Modificationen der zweiten Weise. Eine dritte, von den beiden Hauptansichten über unsere Stelle wesentlich verschiedene Erklärung ist ebenso wenig möglich, als eine Combination jener beiden Auslegungsweisen, wie sie Hieronymus und Beda versucht haben. Hieronymus sagt nämlich (adv. Pelag. l. II. Opp. ed. Francf. ad M. et Lips. 1684. P. II p. 191): Quod scriptum est „et sanguis Jesu filii ejus mundat nos ab omni peccato" tam in confessione baptismatis, quam in clementia poenitudinis accipiendum est. Ganz ähnlich erklärt Beda: Sacramentum namque dominicae passionis et praeterita nobis omnia in baptismo pariter peccata laxavit, et quidquid quotidiana fragilitate post baptisma commisimus ejusdem nostri Redemtoris nostri gratia dimittit. Es ist bedeutungsvoll, daß Beda in der ersten Hälfte seiner Erklärung sowohl ein namque (für καὶ) als auch ein Perfectum (laxavit, für καθαρίζει) hat*), während in der zweiten Hälfte, da er die zweite der oben beschriebenen Auslegungsweisen befolgt, sogleich das textgemäße Präsens (dimittit) eintritt. Beda selbst scheint die Schwierigkeit seiner Combination zu fühlen und deshalb doch vorzugsweise an die tägliche, fortwährende Reinigung durch das Blut Christi zu denken, denn er fährt fort:

---

*) Dasselbe gilt auch von Calov, welcher, um die oben erwähnte socinianische Consequenz abzuschneiden, im Widerspruch mit sich selbst sagt: Particula *καὶ* potest sensu *causali* accipi. Communionem illos habere cum Deo, qui in luce ambulant. Sanguis *enim* Dei *mundavit* ipsos ab omni peccato. Calov hat vorher selbst das Präsens richtig betont: non praeter causam praesenti utitur apostolus, sed continuitatem designat, non enim ait *purificavit*.

maxime cum inter opera lucis, quae facimus, humiliter quotidie nostros illi errores confitemur, cum dimittentes debitoribus nostris nostra nobis debita dimitti precamur, cum memores passionis illius libenter adversa quaeque toleramus, und stellt also mit Recht unsern Lichtwandel als die Bedingung unserer beständigen Reinigung, nicht umgekehrt die einmal, in der Taufe, geschehene Rechtfertigung als den Anfangs- und Ausgangspunct unseres Lichtwandels und unserer Gemeinschaft, dar. Diese letztere Ansicht, nach welcher die Schlußworte unsers V. 7 das vinculum (Beza), das fundamentum (Wolf) unserer Gemeinschaft mit Gott und unter einander beschreiben sollen (vgl. S. G. Lange, Sander u. a.), hat nur auf den ersten Anblick eine gewiße Wahrscheinlichkeit, welche darin liegt, daß die christliche Brudergemeinschaft in der That auf dem Tode des Herrn beruht denn, mit Paulus und Petrus zu reden, durch sein Blut hat der Herr die Kirche sich erkauft, gestiftet (Eph. 2, 11 fll. 5, 25 fll. AG. 20, 28. 1 Petr. 1, 19.), oder, wie Johannes sagt, der Tod des Herrn ist die Versöhnung und Versühnung der Welt und grade als seine höchste Liebesthat der Grund und Halt für die Liebesgemeinschaft der Gläubigen (II, 2. III, 16. IV, 9 fll. Joh. 3, 16. 1, 29. 13, 1. 34. 15, 12.) — allein an unserer Stelle ist dieser Gedanke mit dem klaren Wortlaute durchaus unverträglich. In dem einfach hinzufügenden *καί* darf man nicht einmal mit Beza und Wolf eine causale Bedeutung latitirend denken, geschweige denn, daß man jene Partikel mit Oecumenius und Semler geradezu durch *γάρ*, namque umschreiben kann; und das Präsens *καθαρίζει* in ein Perfectum umzusetzen, ist nicht das mindeste Recht vorhanden. Aber der Gedanke der Rechtfertigung an sich, nicht allein der ersten, unsere Gemeinschaft begründenden Rechtfertigung bei dem Eintritte in dieselbe, sondern der Gedanke der Rechtfertigung überhaupt, d. h. der *δικαίωσις* im paulinischen Sinne, des actus judicialis, wodurch die peccata gratuito nobis remittuntur, non imputantur, condonantur, also der Rechtfertigung im Unterschiede von der Heiligung (Calvin, S. Schmid, Calov), entspricht nicht der

Bedeutung des Wortes καθαρίζειν, selbst wenn man, in richtiger Würdigung der Präsensform, die täglich wiederholte Lossprechung von der Sündenschuld (Sander), die uns als Frucht unserer Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern, um des Todes Christi willen (Baumgarten-Crusius) durch den Glauben zu Theil wird, versteht. Den richtigen Begriff des Wortes καθαρίζειν werden wir also nicht allein gegen die erste der beiden oben beschriebenen Hauptarten der Auslegung unserer Stelle, sondern auch gegen die eine, von Calvin und Calov, in gewißem Sinne auch von Episcopius, vertretene Modification der zweiten Hauptart geltend zu machen haben. Calov, welcher als Repräsentant dieser Ansicht gelten kann, unterscheidet mit dogmatischer Schärfe die purificatio, welche in den articulus justificationis gehöre d. h. die apprehensio expiationis Christi meritoriae per fidem, oder die remissio peccatorum, von der purificatio in articulo sanctificationis, quae fit cum a Spiritu Sancto renovante vetus homo exuitur et mortificatur, novusque induitur et creatur in nobis, nosque nova creatura in Christo sumus et in novitate vitae ambulamus. Jene geht voran, diese folgt nach. Illa per remissionem peccatorum describitur, quam coram tribunali Dei virtute sanguinis et meriti Christi consequimur, adeoque ita sanguis Christi mundat nos a peccatis, cum propter Christi expiationem fide apprehensam a peccatis absolvimur et in gratiam recipimur. Peccata enim expiantur non ut non insint, sed ut non imputentur. Haec autem est, cum vires nobis eae donantur, ut relictis peccatis vitae sanctitati studeamus. Diesen Gedanken der Rechtfertigung d. h. der Sündenvergebung findet Lücke nicht im Zusammenhange, weil, wie er sagt, „hier die Rede ist nicht von dem, was erfolgt, wenn der Mensch gesündigt hat, sondern, wenn er sich von der Sünde fern hält.“ Aber dieser Einwand ist unbegründet; „denn auch an den Heiligen findet sich noch Unreinigkeit“ (Luther). Stellt doch auch Johannes sogleich V. 8 fl., wo er den Lichtwandel der Gläubigen im Einzelnen beschreibt, als erstes Stück das aufrichtige, demüthige Sün-

denbekenntnis voran und knüpft eben hieran die unzweideutig bezeichnete Vergebung der Sünden (ἀφῇ ἡμ. τ. ἁμαρτ. V. 9). Entscheidend ist aber gegen die von Calov gegebene Deutung des Ausdrucks καθαρίζει der zweite von Lücke gemachte Einwand, daß nämlich, wie die Vergleichung von V. 9 ergiebt, Johannes zwischen der Sündenvergebung oder dem ἀφιέναι τ. ἁμαρτ., d. h. der rechtfertigenden Aufhebung der Sündenschuld, und der Reinigung von Sünden d. h. dem heiligenden Abwaschen des Sündenschmutzes selbst, dem Tilgen der Sünde als solcher, welches Letztere καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, ἀδικίας heißt, unterscheidet; denn nichts berechtigt uns, entweder mit Calvin und Calov zu behaupten, καθαρίζειν habe in V. 9 eine andere Bedeutung, als in V. 7, wo es im Sinne des Calovius nichts Anderes sein soll als das ἀφιέναι τ. ἁμαρτ. V. 9., oder, wenn das καθαρίζειν V. 7 und V. 9 gleichbedeutend genommen wird, mit S. Schmid zu behaupten, καθαρίζ. sei beide Male soviel als ἀφιέναι τ. ἁμ. Die Erklärung des καθαρίζειν V. 7 von der Rechtfertigung sensu judiciali, im ausdrücklichen Gegensatze gegen die Heiligung, ist wenigstens bei Calovius unverkennbar durch die Besorgnis veranlaßt, daß, wenn καθαρίζειν V. 7 so wie V. 9, wo es ausdrücklich dem ἀφιέναι τ. ἁμ. nachfolgt, aufgefaßt würde, das nothwendige Moment der Rechtfertigung, als der Voraussetzung der Heiligung untergeschlagen und unsere Heiligung von uns selbst, von unserm Lichtwandel, d. h. wie die Socinianer sagten, von unsern guten Werken, anstatt von dem Blute Christi abhängig gemacht würde. Die Besorgnis ist aber gänzlich unbegründet. Der objective Grund oder, wie Calov sagt, die causa meritoria unserer Heiligung, wie unserer Rechtfertigung, ist nur das Blut Christi; aber die subjective Aneignung der in diesem Blute liegenden reinigenden, (rechtfertigenden und) heiligenden Kraft ist nach Johannes unser Wandel im Lichte, welchen der Apostel eben nicht als „gute Werke" denkt, sondern wesentlich und vor allen Dingen als Buße und Glauben. Auch das versteht sich für den Apostel von selbst, daß

unsere fortwährende Reinigung, unser stetes Loskommen von der Sünde selbst die tägliche Rechtfertigung, das beständige Suchen und Empfangen der Vergebung unserer Sünden als nothwendige Bedingung voraussetzt, aber in V. 7 wird dies Moment des ἀφιέναι τ. ἁμαρτ. nur nicht ausdrücklich hervorgehoben. Dies geschieht erst V. 8 fll., wo der V. 7 ausgesprochene Gedanke genauer auseinander gelegt, weiter begründet und specieller angewandt wird. Je bestimmter aber Johannes V. 9 das καθαρίζειν von dem ἀφιέν. τ. ἁμ. unterscheidet, um so weniger können wir einerseits die Ansicht billigen, nach welcher das καθαρίζειν V. 7 geradezu mit dem ἀφιέναι τ. ἁμαρτ. V. 9 identificirt wird, oder anderseits die Meinung de Wettes gutheißen, welcher das καθαρίζειν V. 7 so erklärt, daß es beides, das ἀφιέν. τ. ἁμαρτ. und das καθαρίζειν V. 9 umschließt. De Wette will nämlich eine doppelte Weise, die reinigende Wirkung des Todes Christi uns anzueignen, unterscheiden, eine „gläubige" und eine „sittliche." Die erste beruht im Sinne des Apostels Paulus, auf der πίστις, „welche die rechtfertigende Gnade Gottes im Blute Jesu ergreift, und das neue von Sündenschuld gereinigte Leben in Christo beginnt. Aber dieser πίστις, so fährt de Wette fort, steht eine andere Aneignungsweise zur Seite: das der Sünde Absterben in und mit Christi Tode (Röm. 6), und die aus dem Glauben entspringende fruchtbare Liebe." Die „gläubige" Aneignungsweise geht somit auf die versöhnende, rechtfertigende Kraft des Todes Jesu, die „sittliche" Weise entspricht der heiligenden Wirkung desselben. An unserer Stelle findet de Wette keine der beiden Seiten ausschließlich hervorgehoben, sondern, weil I, 8—II, 2 nur eine Analyse unsers Satzes sei, — weshalb denn auch de Wette ähnlich wie S. Schmid und Paulus, die Schlußworte von V. 7 in seiner Textabtheilung von der ersten Hälfte des 7. Verses abschneidet und mit V. 8—II, 2 zusammenfaßt — der Satz καὶ τ. αἷμ. κτλ. schließt nach de Wettes Ansicht „sowohl die versöhnende als die heiligende Kraft des Todes Jesu", also die „gläubige und die sittliche Aneignung desselben" in sich, so daß folgender Ge-

danke sich ergiebt: „Wer in der christlichen Lichtgemeinschaft steht, der wird, im gläubig-liebenden Hinblicke auf den Tod Jesu, so oft ihn eine Sünde überrascht, darin Versöhnung aber zugleich die Kraft finden, der Sünde immer mehr zu widerstreben.“ Allein wenn wir auch mit de Wette eine „gläubige“ und eine „sittliche“ Aneignungsweise der Kraft des Todes Christi unterscheiden wollen, obgleich jedenfalls neben dem Unterschiede die Einheit festzuhalten ist, weil der Glaube eine sittliche That ist und in dem sittlichen Streben und Leben mit und in dem Herrn der Glaube sich vollzieht, im Glauben und in der Heiligung dasselbe ethische Leben ist, so werden wir doch kraft des 9. Verses, behaupten müßen, daß das καθαρίζει V. 7 nur die „sittliche“ Aneignungsweise der heiligenden Kraft des Todes Christi ausspricht, nicht aber zugleich die gläubige Aneignung der rechtfertigenden, versöhnenden Wirkung (das ἀφιέν. τ. ἁμ. V. 9), welche vielmehr stillschweigend vorausgesetzt wird, einschließt. Nachdem wir also zuerst die Auslegungsweise abgewiesen haben, nach welcher das καθαρίζει die rechtfertigende, unsere Sündenschuld aufhebende Wirkung des Blutes Christi bezeichnen soll, sei es daß man dabei an die einmalige Rechtfertigung bei dem Eintritte in die christliche Gemeinschaft denkt, sei es daß man die täglich in Buße und Glauben zu erlangende Rechtfertigung, jedenfalls die Rechtfertigung im Unterschiede von der Heiligung versteht; nachdem wir ferner auch die Combination jener Ansichten als textwidrig gemißbilligt haben, bleibt nur die neuerlich von Lücke vorgetragene Erklärung übrig, welche aber das, was auch uns das Richtige zu sein scheint, mehr andeutet, als im Zusammenhange der johanneischen Anschauung entwickelt und begründet. Lücke denkt die durch das Blut, d. h. durch den „blutigen Tod Christi, als die Spitze seiner erlösenden Thätigkeit auf Erden“, fortwährend in den Gläubigen gewirkte Reinigung von aller Sünde als „die durch den Eifer in der christlichen Heiligung bedingte, immer ungehemmtere Wirksamkeit der göttlichen Gnade in dem Erlösungstode Christi.“ Wenn nämlich Johannes diese Wirkung des Todes Christi als durch

unsern Lichtwandel, durch unsern „Eifer in der Heiligung", bedingt vorstelle, so habe das seinen Grund darin, daß der Apostel denke: „nicht je mehr der Christ sündigt, sondern je mehr er sich heiligt und der Sünde abstirbt, desto herrlicher offenbart sich die erlösende und versöhnende Gnade Gottes in Christo." Das den ganzen Gedanken erklärende Hauptmoment findet Lücke darin, „daß das *αἷμα Ἰ. Χρ.* als die volle Offenbarung der göttlichen Liebe in dem Gläubigen das heilige Lebensprincip der Liebe begründet, erhält und vollendet." — Im Einklange mit diesen Bemerkungen Lückes versuchen wir abschließend eine einheitliche Entfaltung des johanneischen Gedankens, indem wir die Momente, welche wir bisher entweder im Widerspruch mit fremden Ansichten entwickelt und begründet oder auch als zweifellos angenommen haben, zusammenfaßen.

Die durch *καὶ* indicirte Stellung unseres Satzes zu der ersten Hälfte von V. 7 ist ganz ähnlich dem Verhältnis, in welchem III, 10 die gleichfalls mit dem einfachen *καὶ* angefügten Worte *καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τ. ἀδελφ. αὐτ.* zu dem Vorhergehenden stehen. Der ist nicht aus Gott, sagt abschließend der Apostel, welcher nicht Gerechtigkeit thut, und, so fährt er, ein besonderes, zu der folgenden speciellen Entwickelung hinüberleitendes Moment aus dem allgemeinen „Gerechtigkeit thun" heraushebend, fort — und wer nicht seinen Bruder liebt. Gleichwie dort der specielle Gedanke der Bruderliebe aus der allgemeinen Idee der Gerechtigkeit hervorwächst und zugleich zu einer neuen, speciellen Erörterung vorwärtstreibt, so erhebt sich auch an unserer Stelle der Satz *καὶ τὸ αἷμα κτλ.* einerseits auf dem Grunde des vorher Gesagten, erscheint aber zugleich anderseits als eine Gedankenspitze, welche vorwärts weist und eine weitere, das angeregte besondere Moment verfolgende Einzelentwickelung vorbereitet. Gott ist Licht, so lautete der alles tragende Grundsatz V. 5. Indem nun der Apostel die ethischen Kräfte dieses Satzes im Hinblick auf das Ziel seines Briefes (V. 3) in Bewegung setzt, spricht er zuerst die einfache Folge aus: wer mit Gott Gemeinschaft zu haben vorgiebt und dabei in der Finsternis wandelt, der lügt (V. 6);

umgekehrt aber, fährt der Apostel fort, wenn wir im Lichte wandeln, wie Gott Licht ist, so haben wir Gemeinschaft unter einander, Gemeinschaft mit denen, welche in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Herrn Christo stehn (V. 3), und das Blut Jesu Christi reinigt uns fortwährend. Freilich klebt uns, auch wenn wir im Lichte wandeln, noch immer die Finsterniß, der Schmutz der Sünde an, aber wer da hat, d. h. wirklich, lebendig, nutzbar hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe, wenn wir wirklich in der Gemeinschaft Gottes stehn, Theil haben an dem ewigen, heiligen, seligen Lichtleben Gottes, und diese Gemeinschaft mit Gott, der im Lichte ist, durch unsern Wandel im Lichte lebendig, wirksam bethätigen, so haben wir eben in unserer Gemeinschaft mit dem ewigen Lichte nicht allein das Band, welches uns mit allen Gläubigen, in derselben Gottesgemeinschaft Stehenden verknüpft, sondern auch die Bedingung der beständigen Theilnahme an dem alle Finsterniß tilgenden, allen Schmutz der noch vorhandenen Sünde abwaschenden Blute Christi. Die reinigende Kraft selbst liegt also nicht in uns, nicht in unserm Lichtwandel, sondern in dem Blute Christi; aber diese Kraft wird für uns wirksam, uns fühlbar durch unsern Lichtwandel. Daß das Licht, in dem wir wandeln, die Finsterniß, welche immer noch in uns ist, überwindet, daß ein lebendiger Fortschritt in der Heiligung möglich und wirklich ist, davon liegt der Grund in dem Blute Christi. Die Bedeutung des Ausdrucks *τὸ αἷμα Ἰησ. Χρ.* kann nach dem allgemeinen Sprachgebrauch des N. T. nicht zweifelhaft sein. Nur solche Ausleger, denen die biblische Vorstellung von dem Tode des Herrn und seiner Wirkung mißfiel, haben entweder durch eine heutzutage fast unbegreifliche Mißhandlung des Textes den apostolischen Gedanken gänzlich verdreht oder wenigstens demselben die Spitze abzubrechen versucht.

Socin, Grotius und Episcopius sind darin einig, daß der Ausdruck *αἷμα* metonymisch zu erklären sei. Socin versteht darunter: ipsum novum foedus nobiscum a Deo sancitum, quia videlicet id Christi sanguine confirmatum fuit,

und deutet den apostolischen Gedanken von der Reinigung durch das Blut Christi so um: sanguis Christi testatur ac confirmat nobis esse remissa omnia peccata nostra. Grotius umschreibt unsern Satz: *ostendit* qui talis est, se vere repurgatum Christi sanguine, id est fide ea, quam in nobis operatur Christi passio. Episcopius erklärt: per sanguinem Christi Jesu Jesum Christum intelligi vult, quatenus ille per sanguinem suum, id est obedientiam sanguine, sive mortis acerbissimae et ignominiosissimae perpessione, confirmatam ex promisso Patris promeruerit redemtionem et remittendi potestatem, i. e. potentia instructus est post resuscitationem et positionem ad dextram Dei in altissimis vitam aeternam aliis communicandi. Die späteren Rationalisten wißen andern Rath, um dem Apostel ihre Meinungen unterzuschieben. Semler hebt unter langen Declamationen gegen die beschränkte Orthodoxie hervor, daß die „Reinigung durch das Blut Jesu Christi" in demselben Sinne bildlich zu verstehen sei, in welchem die wegzuschaffende Sünde unter dem Bilde des Schmutzes dargestellt werde. Es sei, sagt er, nicht an eine „physische", sondern an eine „logische" oder „moralische" Reinigung zu denken. Wie diese aber geschehe, und was die Hinrichtung Jesu Christi durch die Juden damit zu schaffen habe, ist nicht zu ersehn. Semler umschreibt: nos tamen hac nova cognitione aucti sumus, quod sanguis Jesu Christi, quem Judaei supplicio affecerunt, sacrificiorum omnium loco omnes istas peccati sordes a nobis auferat. Oertel und Paulus berufen sich auf die heilsame Betrachtung des Todes Christi. Jener meint: „der vernünftige Glaube an den moralischen Zweck des Todes, der Hinrichtung Jesu werde uns vollends reinigen — von aller noch rückständigen, aus dem Judenthume uns anklebenden moralischen Verdorbenheit, Wahnglauben und Laster, — für deren Beendigung sich unser Herr selbst aufgeopfert hat, um nämlich den jüdischen Wahnglauben an Gesetz und Messias zu vernichten, und dagegen seine Lehre vom Allvater, Tugend und Menschenliebe zu bestätigen." Paulus erinnert außerdem daran, daß die „Betrachtung" des

blutigen Todes Christi für die Urchristen, zumal für die Augenzeugen, „eine Aufregung, die nicht leicht stärker und gemütherschütternder gedacht werden kann", enthalten habe; um so mehr, meint Paulus, sei diese „Betrachtung" eine „große Aufforderung geworden, nicht zu sündigen, d. h. nicht fortzuleben in einer Gesinnung, welche den Heiligen Gottes ans Kreuz gebracht hatte, vielmehr aber rein nach eben der Überzeugung leben zu wollen, für welche Jesus sich aufgeopfert hat." Dagegen hat schon S. G. Lange anerkannt, daß Johannes die von Sünden reinigende Kraft des Blutes Christi nicht bloß in die Lehre und das Beispiel setze, sondern das Blut Christi als Opferblut (vgl. II, 1) ansehe; zugleich aber hat sich Lange als ächter Rationalist gezeigt, indem er jene apostolische Anschauung als einen „jüdischen Begriff" abwies. Am leichtesten hat sich Ballenstedt die Sache gemacht, welcher meint, es liege nur an unsern von Kindheit an eingesogenen Begriffen und Bildern, wenn wir, wo im Neuen Testamente von dem Blute Jesu Christi die Rede sei, an einen Opfertod dächten. Ein solcher Gedanke würde ja die Ermahnungen zu einem ganz reinen Wandel entkräften. Wenn das Blut Jesu Christi uns rein macht — „wer wird sich nun noch die Mühe geben, rein zu werden? Man läßt es darauf ankommen." Das Wort des Apostels sei vielmehr „ein Specificum, kein unsicheres Universale gegen besondere persönliche und Zeitenvergehungen und Irrungen" — Johannes rede „vielleicht auch wider solche, die Jesus einen wirklichen Körper absprechen."

Der Apostel versteht, wie alle Schriftsteller des Neuen Testaments, welche den Ausdruck gebrauchen, unter *τὸ αἷμα Ἰ. Χ.* das am Kreuze vergoßene Blut des Herrn; demgemäß ist ihm das Wort der reale, unmittelbare, nicht symbolische Ausdruck für den blutigen Kreuzestod des Herrn (V, 6 fll. Joh. 6, 53 fll. Vgl. Hebr. 9, 13 fll. 10, 19 fll. 1 Petr. 1, 2. 19. Röm. 3, 25. 5, 9. Ephes. 1, 7. 1 Cor. 11, 25. 10, 16. Matth. 26, 28). Indem nun hier der Apostel von dem *αἷμα Ἰησ. Χρ.* redet und die fortwährende Wirkung desselben beschreibt

(καθαρίζει κτλ.), ist es gewiß nicht ohne Bedeutung, daß er, in Anklang an V. 3, hinzufügt: τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Wir haben schon oben angedeutet, daß Calovius auf Grund dieses Zusatzes von einem „Blute Gottes" redet, eine Vorstellung, welche er auch AG. 20, 28 in den Worten τ. ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου auf das bestimmteste ausgesprochen findet. Diese letzte Stelle beweist aber nichts, weil statt τοῦ θεοῦ ohne Frage τοῦ κυρίου zu lesen ist. Aber wenn auch die Lesart τοῦ θεοῦ die richtige wäre, so würde man doch nach der Analogie der Schrift, zumal der paulinischen, den Ausdruck τ. ἐκκλησ. τοῦ θεοῦ als eine constante, in sich völlig abgeschloßene Formel (vgl. Gal. 1, 13. 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 1, 1) betrachten müßen, so daß die Bestimmung τοῦ θεοῦ nur zu dem Begriff ἐκκλησία gehörte, mit diesem gänzlich zusammengewachsen erschiene, und deshalb aus jenem Zusatz nicht das logische Subject (ὁ θεός) zu περιεποιήσατο entnommen werden könnte; vielmehr müßte als dies Subject ὁ κύριος gedacht werden. Denn wie der Ausdruck, so ist auch die Vorstellung von einem „Blute Gottes" der Schrift fremd, und es gehört deshalb schon zur Reinlichkeit und Keuschheit der christlichen Sprachweise, das spitzige Wort zu vermeiden. Die Schrift kennt nur, das aber auch als Fundament der christlichen Heilswahrheit (1 Tim. 3, 16), das Blut des Mensch, Fleisch gewordenen Sohnes Gottes, das Blut des Menschen Jesus Christus (1 Tim. 2, 5), in welchem Gott war (2 Cor. 5, 19), weil er der Mensch gewordene Logos war, der wirklich im Fleische erschienen ist (IV, 2. 14 fl. Joh. 1, 1fll.). So gewiß wir also im Sinne der Schrift von dem Blute und dem Tode des Gottmenschen reden, ebenso gewiß haben wir nicht allein die ebionitische Einseitigkeit, welche den göttlichen Factor in der Person des Gottmenschen unterschlägt, sondern auch die doketisirende Extravaganz, welche das, was von der ganzen Person des Gottmenschen in seiner realen Einheit gilt, von dem Logos allein aussagen möchte, zu vermeiden*). Jo-

*) Luther ist auch in dieser Beziehung musterhaft. In seinem Glau-

hannes sagt, daß der, welcher sein Blut für uns vergoßen hat, dessen Blut fortwährend uns, wenn wir in der Gemeinschaft mit Gott bleiben, reinigt, der Sohn Gottes (V. 3) ist, welchen der Vater in die Welt gesandt und dahin gegeben hat (IV, 9. Joh. 3, 16). Derselbe Christus Jesus, in welchem das ewige Leben persönlich erschienen ist, welchen die Apostel als wirklich Mensch gewordenen, im Fleische menschlich gegenwärtigen gehört, gesehn und getastet haben (V. 1 fll.), der ist

---

bensbekenntnis (bei Guericke, Symbolik. Leipz. 1846. S. 666) sagt er: „Zum andern glaube ich, — daß Gott der Sohn — eine ganz völlige Menschheit angenommen, und rechter Samen oder Kind, Abraham und David verheißen, und natürlicher Sohn Mariä geboren sei, in aller Weise und Gestalt ein rechter Mensch, wie ich selbst und alle andere; ohne daß er ohne Sünde, allein von der Jungfrauen, durch den heil. Geist kommen ist. Und daß solcher Mensch sei wahrhaftig Gott, als eine einige unzertrennliche Person aus Gott und Mensch worden, also daß Maria — sei eine rechte, wahrhaftige Mutter nicht allein des Menschen Christi, — sondern des Sohnes Gottes. — Auch glaube ich, daß solcher Gottes und Marien Sohn, unser Herr Jesus Christus, hat für uns arme Sünder gelitten, sei gekreuzigt, gestorben u. s. w.“ An einer andern Stelle (die drei Symbole. Walch. X, 1358) sagt Luther über die „weitläufige, unnütze Frage“ ob die Seele des Herrn allein in die Hölle gefahren oder ob die Gottheit bei ihr gewesen sei: „Wir sollen — schlecht einfältiglich unser Herz und Gedanken an die Worte des Glaubens heften und binden —: die ganze Person, Gott und Mensch, mit Leib und Seel, ungetheilet, von der Jungfrauen geboren, gelitten, gestorben und begraben ist; also soll ich's hie auch nicht theilen, sondern glauben und sagen, daß derselbige Christus, Gott und Mensch, zur Hölle gefahren.“ Vgl. ebendas. S. 1209 fl. Wenn aber Luther von einem „Blute Gottes“ redet, wie XII, 858 auf Grund der Stelle AG. 20, 28, so will er durch dies Oxymoron die wirkliche, unzertrennliche Einheit der gottmenschlichen Person des Herrn in's Licht setzen: „denn so dieses Blut, das ist ja eines natürlichen Menschen leiblich, greiflich, rothfarben vergoßen Blut, soll wahrhaftig heißen Gottes Blut, so muß dieser Mensch wahrer Gott sein.“ Der eine unzertrennliche Gottmensch hat für uns gelitten. An dem Satze hält Luther mit aller Entschiedenheit denen gegenüber, welche das Leiden Christi nur auf seine menschliche Natur beziehn, fest. S. Luthers Worte aus dem großen Bekenntnis vom Abendmahl, in der Form. Concord. P. II. art. 8. (Libb. symb. ed. Hase, p. 770 sq.) Vgl. Artic. visit. a. 1592. II, 3. (Ebendas. p. 863).

am Kreuze gestorben. Die Bedeutung des blutigen Todes Christi wird aber von Johannes, in Übereinstimmung mit allen Aposteln, nach zwei Seiten hin dargestellt. Einmal und zunächst erscheint der Tod des Herrn als ein Sühnopfer, als Versöhnung der Welt (II, 2. III, 5. IV, 9. Joh. 1, 29. Röm. 3, 25. 5, 9. Hebr. 9, 23 ff. 10, 19 ff.), sein Blut als das Lösegeld für die durch ihre Sünde dem Tode verfallene Welt (1 Petr. 1, 18. 2, 24. 1 Cor. 6, 20. Ephes. 1, 7). In dieser Hinsicht werden wir durch den Tod des Herrn gerechtfertigt, unsere Schuld wird uns, weil er dieselbe für uns genugthuend getilgt hat, erlaßen. Nach einer andern Seite hin erscheint aber der Tod des Herrn als der Sieg über die Sünde selbst, das Blut Christi als das Reinigungsmittel, durch welches fortwährend die auch dem Gerechtfertigten noch anhaftende Sünde selbst abgewaschen wird. Das ist die Meinung des Apostels an unserer Stelle, indem er sagt: das Blut Christi — *καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*. Wie in Gott, der Licht ist, keinerlei Finsternis (V. 5) ist, so darf auch in denen, welche mit ihm Gemeinschaft haben wollen, keinerlei Finsternis, keinerlei Sünde sein; jede Art, jede Gestalt der Sünde muß getilgt werden. Das geschieht, wenn wir im Lichte wandeln, durch das Blut Christi; deshalb sagt Johannes: *ἀπὸ πάσης ἁμαρτ.*, ein Ausdruck, bei welchem der Apostel schwerlich an den Gegensatz der Erbsünde und der wirklichen Sünde (Luther, Calov, Bengel u. a.) gedacht hat. Es fragt sich nun aber, wie der Apostel diesen ethischen Proceß der Wegschaffung der Sünde durch das Blut Christi, unter Voraussetzung unsers Wandelns im Lichte, sich vorstellt. Zunächst werden wir daran denken, daß die lebendige Übung der Kräfte, welche wir schon in der Gemeinschaft mit Gott haben, und in unserm Lichtwandel bethätigen und auswirken, eine solche ethische Rückwirkung veranlaßt, daß die Lichtkräfte selbst in der Übung erstarken, sich läutern und je weiter und kräftiger sie sich ausdehnen, um so mehr die uns noch anklebende Finsternis verdrängen. Denn das ewige Leben in uns ist ein wahrhaft ethisches, also bildsames, einheitliches. Jede

einzelne Erweisung desselben in irgendeinem Stücke dessen, was Johannes unsern Lichtwandel nennt, wirkt, wie unser ganzer Lebensschatz in seiner organischen Einheit dabei thätig ist, so auch auf unser gesammtes ethisches Leben im Lichte zurück, das Wahre, Heilige, Lichte und Lebendige ebenso sehr fördernd, mehrend, kräftigend, als das Unlautere, Finstere richtend und vernichtend. Allein wenn wir nur dieses Wirken und Rückwirken des in uns vorhandenen Lichtlebens ins Auge faßten, so würden wir einseitig die vom Apostel gesetzte subjective Bedingung, jenes ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν betonen, ohne den objectiven Grund dieses Wachsthums in der Heiligung, dieses Reinwerdens von der Sünde, welchen der Apostel im blutigen Tode des Herrn erkennt, gehörig herauszuheben. Daß die Kräfte des ewigen Lebens überhaupt entbunden sind und nun, wenn wir im Lichte wandeln, je mehr sie geübt werden desto mehr wachsen, desto kräftiger alle Sünde verzehren, kurz das ethische Gesetz jenes Wirkens und Rückwirkens selbst ruht auf dem Tode des Herrn. Wir werden also noch um einen wesentlichen Schritt tiefer in die johanneische Vorstellung hineingehn und fragen müßen: inwiefern ist der Kreuzestod des Herrn der reale, objective Grund und Halt, der eigentlich wirksame Factor (καθαρίζει, „das Blut macht uns rein", nicht wir, unser Lichtwandel, unsere Arbeit in der Heiligung) in der Wegschaffung unserer Sünden? Zum Verständnis der eigentlich johanneischen Anschauungsweise wird es lehrreich sein, vorher die paulinische Vorstellung von der Sache anzudeuten. Nach Paulus beruht unsere reale Freiheit von der Sündenknechtschaft deshalb auf dem Tode des Herrn, weil wir, die wir kraft des Glaubens in Christo sind, wie er in uns lebt, mit Christo gekreuzigt, begraben, also der Welt und der Sünde wirklich abgestorben sind. Was wir fortan leben, das leben wir mit und in dem Christus, welcher um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden ist. Christus lebt in uns, weil wir im Glauben Christum wirklich haben und zwar den Christus, welcher uns geliebt und — worin seine Liebe sich vollendet hat — sich

für uns dargegeben hat (Gal. 2, 20 fl. Röm. 5, 1 fll. Col. 3, 3 fll. 2 Cor. 5, 14 fl. Röm. 6, 3 fll.). Hieraus geht auch die wesentliche Einheit, nicht Einerleiheit, der Rechtfertigung und der Heiligung hervor, eine Einheit, welche eben auf dem sittlichen Wesen beider Seiten beruht. Der Mensch, welcher im Glauben Christum selber ergreift, als lebendiges Glied seines Leibes an seinem Leben wirklich Antheil hat, der ist eine neue Creatur geworden (2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. Vgl. Ephes. 2, 15. 4, 24). Das alte Leben nach dem Fleische ist wirklich ertödtet, die alte Schuld begraben, vergeben d. h. der Mensch, der mit Christo gestorben ist, ist gerechtfertigt (Röm. 7, 1 fll. Col. 2, 12 fll.). Aber der Tod des alten Menschen ist zugleich die Geburt des neuen; der Glaube, welcher, weil er Christum ergreift, die Rechtfertigung bedingt, ist auch unmittelbar der reale Anfang und der beständige Grund der Heiligung. Die Rechtfertigung schreitet ebenso gewiß zu dem Leben in der Heiligung fort, als umgekehrt die beständige Übung in der Heiligung fortwährend von der täglichen Buße und der täglich im Glauben neu empfangenen Rechtfertigung ausgeht. Diese reale Einheit der Rechtfertigung und der Heiligung, die in der objectiven Identität des ewigen Lebens begründet liegt, ist im Sinne des Apostels Paulus so gewiß festzuhalten, als weder Rechtfertigung noch Heiligung in magischer, physischer Weise gedacht, vielmehr beide in ihrem ethischen Wesen verstanden werden sollen. Der Unterschied unserer subjectiven Erfahrung von dem im Glauben empfangenen ewigen Leben, einmal in seiner rechtfertigenden Bedeutung, dann in seiner heiligenden Kraft und Wirkung, besteht dabei nothwendig (Vgl. Nitzsch, System der christl. Lehre 5. Aufl. S. 294 fll. 305 fl.). Unsere johanneische Stelle ist deshalb für den Lehrbegriff des Apostels höchst wichtig, weil hier (V. 9) so bestimmt, wie sonst nirgends bei Johannes zwischen Rechtfertigung und Heiligung unterschieden wird. Denn gerade weil der Apostel V. 7, ohne ausdrücklich das erste Moment der Rechtfertigung, welches fortwährend der beständigen Heiligung correlat ist, zu nennen, sogleich die Heiligung selbst als die fortgehende, durch unsern

Lichtwandel bedingte, Wirkung des Todes Christi für uns hinstellt, treibt ihn die innere Bewegung des V. 7 zusammengepreßten Gedankens zu der weitern Entfaltung der einzelnen Momente des Sündenbekenntnisses, der Sündenvergebung, der Sündenwegschaffung (V. 8 fll.). Gewöhnlich spricht Johannes so, daß er das christliche Heil in seiner wesentlichen Einheit unmittelbar anschaut, ohne reflectirende Unterscheidung der einzelnen Momente, in welchen es sich in unserer Erfahrung darstellt. In Christo, und zwar dem für uns gestorbenen (und auferstandenen), haben wir durch den Glauben das ewige Leben (V, 12 fl. Joh. 20, 31); deshalb ist Christus ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (IV, 14. Joh. 4, 42). Das Hauptmoment ruht auch bei Johannes auf dem Tode des Herrn. Gott hat seinen Sohn dahingegeben, Christus ist im Fleische erschienen und hat sein Leben gegeben, sein Fleisch uns zu eßen, sein Blut zu trinken gegeben, damit wir in ihm das Leben hätten (Joh. 3, 16. 6, 51 fl.). Und auch wenn Johannes sagt, daß der Herr uns geliebt, bis an das Ende geliebt habe, und daß dadurch uns das Leben bereitet sei, so ist, wie in dem Paulinischen „er hat uns geliebt" der Grundton immer der Gedanke an den Tod des Herrn (III, 16. IV, 9. Joh. 13, 1 fll.). Das allgemeine sittliche Gesetz, welches bei dieser Anschauung zum Grunde liegt, ist das von Christo selbst so klar ausgesprochene, daß nur aus dem sterbenden Weizenkorn die reiche Frucht hervorwächst (Joh. 12, 24), ein Gesetz, welches schon der Prophet des alten Bundes erkannte, welcher dem sterbenden Knechte Gottes unzähligen Samen verheißt (Jes. 53), und welches in jeder, auch der allergeringsten Erweisung des auf Christi Tod gegründeten Lebens sich darstellt, indem die heilige Liebe, welche aus der Liebe des Herrn geboren ist, gerade dadurch alles hat, daß sie alles in voller Selbstverleugnung hingiebt, dadurch herrscht, daß sie dient (Luc. 9, 48. Marc. 9, 35), darin lebt, daß sie stirbt (Joh. 15, 12 fl.). Weil nun Johannes die Liebe als die heilige Thatkraft des ewigen Lebens, welches wir in der Gemeinschaft mit Christo haben, denkt, so daß das Ziel unserer Heiligung nichts Anderes als

die Vollendung der Liebe ist, und die völlige Auswirkung des ewigen Lebens in uns kraft der Liebe den Haß und den Tod, der in ihm ist, überwindet (II, 5. III, 10 fll.), weil aber ferner Johannes diese heilige Liebe der Gläubigen allein aus der Liebe Gottes, wie sie im Kreuzestode des Herrn sich vollendet hat, ableitet (III, 16. IV, 19), so könnten wir uns begnügen, unsern Satz „das Blut Christi reinigt uns von aller Sünde" mit Lücke in dem Sinne zu erklären, daß der Tod des Herrn „als die volle Offenbarung der göttlichen Liebe in dem Gläubigen das heilige Lebensprincip der Liebe begründet, erhält und vollendet". Allein um den johanneischen Gedanken in seinem vollen Reichthum zu verstehen, um namentlich den göttlichen, objectiven Grund der Liebe, als des in uns lebendigen Princips der Heiligung zu erkennen, werden wir doch noch weiter fragen müssen, in welcher Weise der Apostel die heilige und heiligende Lebenskraft der Liebe als durch den Tod des Herrn entbunden und in uns gesetzt denke. Im Zusammenhange der johanneischen Anschauungsweise wird folgendes zu sagen sein. Von Sünden rein werden, uns heiligen, wie der Herr heilig ist (III, 3 fll.), können wir nur wenn wir in ihm bleiben, in der lebendigen Gemeinschaft mit ihm und durch ihn mit dem Vater stehn, oder wenn wir im Lichte wandeln; denn nur die Rebe, welche am Weinstock bleibt und aus der lebendigen Wurzel Saft und Kraft erhält, kann Frucht bringen (Joh. 15, 4. vgl. Ephes. 4, 15 fl.). Wir erkennen aber, daß wir in ihm bleiben und er in uns, an dem Geiste, den er uns gegeben hat (III, 24. IV, 13. V, 6 fll.). Der Geist, den der Sohn vom Vater sendet, ist das objective, reale Princip des ganzen christlichen Lebens, der Inbegriff des ewigen Lebens mit seiner Liebe und aller seiner heiligenden, die Sünde wegschaffenden Kraft, welches in den Gläubigen vorhanden ist. Dieser Geist war aber nicht eher, als der Herr in den Tod gegangen war (Joh. 7, 39), d. h. der Geist war nicht für uns, als ein mittheilbarer, er konnte nicht kommen ohne den Tod des Herrn *) (Joh. 16, 7. vgl. AG.

*) Dieser Gedanke wird gewiß nicht in seiner vollen Bedeutung auf-

2, 33). Also durch den Tod, durch das Blut Christi haben wir den Geist, welcher in alle Wahrheit leitet, alle Finsternis des Irrthums und der Lüge vertreibt und richtet, allen Schmutz der Sünde vertilgt, als das Zeugnis der Wahrheit, als das Princip des ewigen Lebens in uns wirkt (Joh. 16, 9 fll.). Deshalb ist das Zeugnis des Geistes und des Blutes, durch welches Christus zu uns kömmt, eins (V, 6 fll.). Im Sinne des Apostels werden wir daher unsern inhaltsschweren Satz V. 7 in folgender Weise entfalten können: Wenn wir im Lichte wandeln, wenn wir also die Lebensgemeinschaft, in welcher wir durch den uns gegebenen heiligen Geist als Kinder Gottes mit dem Vater und dem Sohne stehn, wirklich bethätigen, in ihm bleiben und er in uns, so haben wir einerseits die volle, lebendige Gemeinschaft unter einander, und anderseits wird auch die uns noch immer anhaftende Sünde, welcherart sie auch sei, durch das kraft des Todes Christi in

---

gefaßt, wenn man, wie Lücke (zu Joh. 7, 39), nur daran denkt, daß durch den Tod des Herrn „die natürliche Beschränkung seiner vollen Wirksamkeit, die irdische Verhüllung seines göttlichen Wesens, die Hemmung seiner Anerkenntniß", durch die σάρξ des Herrn, die freilich die nothwendige Bedingung seiner Erscheinung und seines Erlösungswerkes auf Erden gewesen, aufgehoben worden sei. Noch ungenügender erklärt de Wette, daß durch den Tod des Herrn die fleischlichen messianischen Vorstellungen der Jünger vernichtet, ihr Glaube zur geistigen Reinheit entwickelt, durch die Entfernung des Meisters die Selbstthätigkeit der Jünger gefordert und so alle in sie gelegten Geisteskeime entfaltet seien. Johannes will vielmehr sagen: ehe nicht das Erlösungswerk des Herrn ganz vollbracht war, konnte auch die volle Frucht desselben nicht da sein. Ist es der uns gegebene heilige Geist, welcher uns zu Kindern Gottes macht, durch welchen wir die reale Lebensgemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater haben, durch welchen die Kräfte des ewigen Lebens, Wahrheit, Liebe, Frieden, Freudigkeit, in uns erzeugt, genährt und vollendet werden, und ist dieses ewige Leben in seinem einheitlichen unendlichen Reichthum nur durch den Tod des Herrn uns gegeben im heiligen Geiste, so leuchtet ein, daß nur der durch Tod (Auferstehung und Himmelfahrt) „verklärte" Christus den heiligen Geist senden kann. In der göttlichen Oeconomie erscheint objectiv die Ausgießung der Pfingstgabe ebenso durch die That des Erlösungstodes und der Auferstehung bedingt, als subjectiv im Gläubigen das heilige, selige Leben im Geiste erst ersteht, wenn der Mensch mit Christo gestorben und auferstanden ist.

uns erzeugte göttliche Leben überwunden und hinweggeschafft. Weil wir den heiligen Geist, und in ihm das Licht, die Gemeinschaft mit Gott, das ewige Leben mit allen seinen Kräften haben, und zwar durch den Tod Christi haben, so vollendet sich kraft des Todes Christi und seiner fortwährenden Wirkung, unser heiliges, seliges, freudevolles (V. 4) Leben, wenn wir im Lichte, wie der Geist uns lehrt (II, 27), wandeln. Der Tod Christi, durch welchen wir den Geist haben, hat ein für alle Male die heiligen, seligen, lichten Lebenskräfte entbunden, durch deren heilsame, immer aus dem Blute Christi stammende, Macht, wenn sie nur geübt werden (wenn wir „im Lichte wandeln") fortwährend alle Finsternis, Lüge, Sünde und Tod in uns überwunden und aufgehoben wird. Und wie das Wesen Gottes selbst, mit dem wir im Glauben Gemeinschaft haben, die Liebe ist, wie der Tod des Herrn seine und des Vaters Liebe am herrlichsten offenbart, so ist auch der Pulsschlag des ewigen Lebens in uns die Liebe. Die Liebe ist die wesentliche Kraft der Heiligung, welche alle Sünde, deren eigentliche Natur der Haß ist (III, 11 fll.), vertilgt, die Liebe wird um so lichter und stärker, je mehr sie geübt wird; unser Wandel in der heiligen Liebe — denn das ist wesentlich unser Wandel im Lichte —, ist also die Bedingung für unser Wachsen darin, für unser Reinwerden von allem selbstsüchtigen, haßenden Sündenwesen. So gewiß aber jene Liebe nur aus der Liebe Christi, der für uns gestorben ist, hervorgeht, so gewiß ist die wirksame Ursache unserer fortgehenden Reinigung, unter der Bedingung unsers Bleibens im Herrn, unsers Lichtwandels, nur das Blut Christi. Von diesem Standpuncte aus fällt aber auch noch ein besonders helles Licht auf das zurück, was der Apostel über die brüderliche Gemeinschaft der Gläubigen unter einander sagt, indem er dieselbe, wie unsere fortwährende Reinigung von aller Sünde, als durch unsern Wandel im Lichte bedingt darstellt. Schon Cicero hat erkannt, daß die Tugend das Fundament jeder Liebesgemeinschaft sei; denn er sagt (De amic. c. 5): hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse. Dies sittliche Grund=

gesetz lautet im Munde der Apostel: nur die Gemeinschaft der Heiligen, der Kinder desselben Vaters, die in derselben heiligen Liebe als Glieder an dem einen Haupte (Ephes. 4, 15 fl.), als Reben an dem einen Weinstock (Joh. 15, 4 fll.) hangen, ist die wahre, bleibende Gemeinschaft. Alle Sünde, deren Wesen Finsternis, Haß, Tod ist, hemmt und vernichtet die Brudergemeinschaft, deren Wesen das Licht, deren Band die Liebe, deren Element das Leben ist, weil die Brudergemeinschaft zugleich und zuerst die Gemeinschaft mit Gott ist, welcher das Licht, die Liebe, das Leben selbst ist. Gleichwie wir uns deshalb durch den Wandel in der Finsternis, wie er sich auch gestalte, von der heiligen Brudergemeinschaft scheiden, so daß z. B. die Kräfte, welche durch Gebet das eine Glied des Leibes, dessen Haupt Christus ist, für das andere Glied vom Haupte erlangen kann, uns nicht mehr erreichen können (V, 16), so wird auch umgekehrt unsere Gemeinschaft mit den Brüdern um so reiner und kräftiger, je mehr wir im Lichte wandeln, je mehr wir die heilige Macht der Liebe in uns auswirken. Es sind also zwei wesentlich verbundene, in der innigsten Wechselwirkung stehende Dinge, die Johannes als doppelte Frucht unseres Lichtwandels, unserer lebendigen Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, bezeichnet: einerseits die Gemeinschaft unter einander, anderseits die fortwährende Erfahrung von der alle Sünde tilgenden, heiligenden Kraft des Blutes Jesu Christi.

V. 8. *Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν.*

V. 9. *Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.*

V. 10. *Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.*

Der Text bietet gar keine Schwierigkeiten dar. Es finden sich nur wenige, unbedeutende Schwankungen der Lesart. Am Ende des V. 8 hat B eine ähnliche Wortstellung wie am Schlusse von V. 5, nämlich: *οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*. Wir billi-

gen, abweichend von der Recepta, Beza, Wetstein, Mill, Griesbach, Matthäi, den wohl bezeugten Text Lachmanns. Bei dem zweiten τ. ἁμαρτ. V. 9 fügt C die genauere Bestimmung ἡμῶν hinzu — offenbar eine Wiederholung des Ausdrucks im Anfang des Verses. — Die Variante καθαρίσει bei A statt des textgemäßen καθαρίσῃ beruht auf einem Irrthum des Ohrs.

Die Verse 8—10, auf das engste an den Schlußgedanken von V. 7 angeknüpft, eröffnen die specielle Darstellung unsers Wandels im Lichte, auf welchem unsere Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist (V. 5), unsere Gemeinschaft mit dem Vater und dem Herrn Jesu Christo (V. 3), wie unter einander (V. 7) und die fortwährende Theilnahme an der reinigenden, allen Schmutz, alle Finsternis der Sünde tilgenden Kraft des Blutes Christi (V. 7) beruht. Es sind drei Gedanken, in welchen der Apostel den Lichtwandel der Christen entfaltet. Er beginnt I, 8 — II, 2 mit dem aufrichtigen Bekenntnis der auch dem Gläubigen noch immer anklebenden Sünde. Denn wie der erste Eintritt in das Licht, so ist auch das Bleiben im Lichte, in Gott, in der Wahrheit, und der Fortschritt in der Heiligung beständig gegründet auf die Erkenntnis und das Bekenntnis dessen, was noch unrein und finster in uns ist. Das Licht selbst, in dem wir wandeln, zeigt und straft die noch vorhandene Finsternis und drängt zum Bekenntnis, so daß wir, die wir freilich nicht sündigen sollen und nicht wollen (II, 1), kraft des Blutes (I, 7), der Versöhnung Christi (II, 2) immerdar Vergebung der Sünden und neue Kraft der Heiligung gewinnen. Treffend hat Augustin den wichtigen, aber von den meisten Auslegern nicht recht beachteten Gedanken, daß das Sündenbekenntnis selbst ein wesentliches Moment des Lichtwandels ist, angedeutet: nam ipsa veritas (nämlich die im Sündenbekenntnis) *lux* est. Das zweite Moment des Lichtwandels der Gläubigen, worin weiter ihre Gemeinschaft mit Gott (V. 5) sich bewährt, oder worin sie selbst merken, daß sie Gott erkennen (denn Gott erkennt nur der, welcher ihn liebt oder in ihm ist und bleibt),

ist das thatsächliche Halten der göttlichen Gebote (II, 3—6), das Wandeln wie Christus selbst, welchen wir ja im Glauben haben, gewandelt hat; dies aber hat, wie Christi ganzes Leben als Liebe gedacht werden muß, seine eigentliche Spitze in dem Halten des Liebesgebotes (II, 7—11). — Soweit geht die positive Entfaltung des in dem Thema (I, 5) liegenden parakletischen Gedankens. Von II, 12 an wird die negative Kehrseite herausgesetzt, die Warnung vor der Finsternis der von Christo und somit auch von dem Vater geschiedenen Welt. Das lebendige Verständnis des ganzen ersten Haupttheiles unsers Briefes, zunächst des Abschnitts I, 8—II, 11, hängt davon ab, daß man erkennt, wie Johannes, im Hinblick auf das feste Ziel seines Schreibens (I, 3), den Gedanken, daß unsere Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, durch unsern Wandel im Lichte bedingt sei, im Einzelnen parakletisch entfaltet. Die reichen ethischen Begriffe: *φῶς, ἐν τ. φωτὶ περιπατεῖν, κοινωνία μετ᾽ αὐτοῦ, ἀλήθεια*, welche in der ersten, noch allgemeinen, principiellen Darlegung des apostolischen Gedankens (V. 6. 7) die tragenden und bewegenden Mächte waren, kehren immer wieder, blicken gleichsam als die festen Grundfarben überall durch und gewähren der in's Einzelne gehenden Ausführung einen sichern Halt. Wenn wir im voraus ein einzelnes Beispiel hervorheben sollen, so verweisen wir auf II, 3 fll. Dort ist es derselbe Grundgedanke der Gemeinschaft mit Gott (I, 5), welcher in lebendiger Concretion erfaßt, einmal als Erkennen Gottes (V. 3), dann als vollendete Liebe zu Gott (V. 5), dann wieder als Sein und Bleiben in Gott (V. 5. 6) erscheint.

Indem der Apostel V. 7 den im Lichte Wandelnden fortwährende Reinigung von aller Sünde verhieß, setzte er den Gedanken, welcher V. 8—10 den Lesern ausdrücklich zu Gemüthe geführt wird, voraus, daß nämlich auch an den Heiligen noch Unreinigkeit, auch an den im Lichte Wandelnden noch Finsterniß, Sünde f o r t w ä h r e n d sich findet. Je wichtiger diese ernste Wahrheit, auf deren Anerkennung das beständige Wachsthum des heiligen Lebens der Gläubigen beruht,

dem Apostel ist, um so angelegentlicher und überzeugender schärft er dieselbe seinen Lesern ein. Zweimal (V. 8. 10) zeigt er, wohin die Leugnung unserer fortwährenden Sündhaftigkeit führe. Es liegt darin nicht allein ein Selbstbetrug, sondern eine Verleugnung und Verletzung der göttlichen Wahrheit selbst (V. 8), ja Gott selbst, den heiligen, wahrhaftigen, der Licht ist, und in dem durchaus keine Finsternis und kein Irrthum ist, zeihen wir der Lüge, indem wir, seinem Worte zuwider, unsere Sündhaftigkeit lügnerisch ableugnen (V. 10). Dagegen geben wir durch das aufrichtige Bekenntnis unserer Sünden der Wahrheit, die uns als im Lichte Wandelnden, als in der Gemeinschaft mit Gott Stehenden geziemt, die Ehre, und so erhalten wir von dem treuen und gerechten Gotte fortwährend Vergebung unserer Sünden und Reinigung von aller Untugend (V. 9). Schon die communicative Redeweise des Apostels, welcher sich selbst V. 8 fll. ebenso ernstlich einschließt als in dem ἡμᾶς V. 7, zeigt, daß es sich hier um eine für das gesammte sittliche Leben aller Christen gültige Grundwahrheit handelt. Der Apostel hat nicht vorzugsweise die sonst im Briefe bekämpften häretischen Verirrungen im Auge, obgleich es gewiß ist, wie auch III, 4 ausdrücklich angedeutet wird, daß die Leugnung des wahren Wesens und des eigenthümlichen Werkes des fleischgewordenen Sohnes Gottes nothwendig mit einer wesentlichen Verkennung des eignen sittlichen Bedürfnisses Hand in Hand ging. Wir dürfen auch bei dem V. 8 fll. Gesagten nicht eine besondere Schwäche und Läßigkeit des sittlichen Urtheils und Strebens in den johanneischen Gemeinen voraussetzen, sondern was der Apostel sagt, gilt unter allen Umständen für jede Gemeine, und gerade je kräftiger und reiner wir uns nach unserm ganzen Briefe das christliche Leben in dem johanneischen Gemeinekreise, im Gegensatz zu den häretischen Verirrungen, denken müssen, um so mehr erscheint die eindringliche Mahnung an ihrer Stelle, daß die erste, wesentliche Bedingung und Bewährung des Lichtwandels der Gläubigen die lebendige Erkenntnis und das aufrichtige Bekenntnis der auch in ihnen noch fortwährend vorhandenen Finsternis

sei. Denn das, was das eigentlichste sittliche Wesen des christlichen Lebens ausmacht, ist zugleich das beständige Ziel, die fortwährende Aufgabe desselben. Der Gläubige wandelt im Lichte, steht in der Gemeinschaft mit Gott, hat den heiligen Geist, hat das ewige Leben und darin Erkenntnis der Wahrheit, Heiligkeit, Sieg über die Welt, Frieden, Freude, aber das alles als ein wahrhaft Sittliches, Lebendiges, das nie müßig ruht, sondern immer mehr den ganzen Menschen verklärend, alles Feindliche richtend und vernichtend, wächst bis zur ungetrübten Vollendung, das aber freilich auch verloren werden kann.

Diejenigen Ausleger, welchen das ethische Verständnis dieser johanneischen Gedanken abgeht, haben dem ganzen Abschnitte V. 8—10 eine Stellung geben müßen, wodurch nicht allein der organische Zusammenhang zwischen V. 7 und V. 8 aufgehoben, sondern auch der lebendige Fortschritt von V. 10 zu II, 1 fll. abgeschnitten und überdem die ganze Beziehung der Gedanken V. 8—10 wunderlich verschoben wird. Man hat nämlich einen unversöhnlichen Widerspruch darin gefunden, wenn Johannes, der doch seine Leser als im Lichte wandelnd, als Kinder Gottes und somit als solche, die nicht sündigen könnten (III, 9 fl.), betrachte, an unserer Stelle von Sünden rede, welche noch *fortwährend* den Lesern anklebten, und hat deshalb die V. 8—10 erwähnten Sünden (ἁμαρτ. ἔχ. V. 8 τ. ἁμαρτ. ἡμ. V. 9 ἡμαρτήκ. V. 10) von den *frühern*, vor dem Eintritte in die Lichtgemeinschaft an den Lesern haftenden Sünden verstehen wollen *). So haben, mit gewißen Modificationen im Einzelnen, *Oecumenius*, welchem *Theophylact* und die *Scholiasten* folgen, *Socin*, *Grotius*, *Episcopius*, *J. F. Chr. Löffler* (Über die kirchliche Genugthuungslehre. Züllichau und Freistadt 1796. S. 33 fll.

*) Ein ähnliches Interesse hat vielleicht die Ausleger geleitet, welche, wie schon *Beda*, nach *Augustins* Vorgange, nur an leichte Vergehen, Schwachheitssünden der Wiedergebornen denken wollten; als ob dadurch der vermeintliche Widerspruch gelinder würde. *Augustin* selbst sagt aber schon: **multa levia (peccata) faciunt unum grande.**

154 fll.) u. a. geurtheilt. Ganz verkehrt und keiner Widerlegung werth ist die Meinung der Griechen, daß die ganze Stelle V. 8—10 auf die Juden ziele, welche behaupteten, sie hätten keine Sünde daran gethan, daß sie den Herrn gekreuzigt hätten. Vielleicht hat die Erwähnung des Blutes Christi (V. 7) den Irrthum veranlaßt; wenigstens tragen die Griechen diese Ansicht am Schluße ihrer Erklärung von V. 7 vor, während sie zu V. 8—10 von den Juden absehen und in ähnlichem Sinne wie Socin u. a. von den Sünden der noch Ungläubigen, die eben in der Taufe vergeben und abgewaschen (ἵνα ἀφῇ — καθαρίσῃ κτλ. V. 9) würden, reden. Socin nämlich, dessen Auslegung den Ansichten von Episcopius, Grotius und Löffler zum Grunde liegt, will, um den oben bezeichneten Widerspruch, daß die im Lichte wandelnden Gläubigen noch immer Sünden an sich haben sollen, zu vermeiden, das ἁμαρτίαν ἔχ. V. 8 nicht von noch gegenwärtiger Sünde, sondern, nach Joh. 15, 22. 9, 41. Jac. 4, 17, von der Schuld der vor dem Eintritt in die christliche Gemeinschaft begangenen Sünde verstehn. Demgemäß erklärt Socin die ἀδικία V. 9 im Sinne von *poena* peccati, wobei er sich auf den hebräischen Sprachgebrauch beruft; endlich das Perfectum ἡμαρτήκαμεν V. 10 soll noch ausdrücklicher als das ἁμαρτ. ἔχ. V. 8 bezeichnen, daß die Leser vor der Bekehrung zu Christo in einem gänzlich sündhaften Zustande gewesen seien. Socin umschreibt daher den ganzen Satz also: Non solum gravia aliqua peccata [ἁμαρτ. ἔχ.] antequam Christo fidem adhiberemus, commisimus, verum etiam plane peccatores fuimus [ἡμαρτ. V. 10]. In allen wesentlichen Puncten stimmen mit Socin überein Episcopius und Grotius. Der Letztere umschreibt den Anfang des V. 8 also: Si putamus nobis Christo et ejus cognitione opus non fuisse, ut a peccatis purgaremur; womit die Umschreibung der Antithese V. 9 übereinstimmt: Si fateamur, nos in gravibus peccatis vixisse, ante notitiam evangelii ac propterea opus habuisse medicina, et quod consequens est, evangelicam doctrinam, ut necessariam retineamus. Am weitesten hat

sich Löffler von dem Sinne des Apostels entfernt. Er meint, der Apostel könne V. 8 fll. besonders deshalb nicht von einer noch fortwährenden Sündhaftigkeit seiner Leser reden, weil er ja „die ganze Absicht, zu welcher er schreibt, daß dieselben nicht ferner sündigen sollen (II, 1), zerstören würde, wenn er — nämlich in Bezug auf ihren gegenwärtigen Zustand — sogleich sagte: doch wenn jemand sündigt" u. s. w. Überhaupt lehre Johannes, wie alle Apostel, „daß die durch Jesum gestiftete Vergebung sich nur auf den vergangenen sündhaften Zustand der Juden und Heiden, nicht auf einen neuen unsittlichen Zustand der Christen beziehe, sonst sei Christus ein Sündendiener. Auch an unserer Stelle findet Löffler dieselbe Beziehung, weil er meint, daß unser Brief „an eine zum Theil gläubige, zum Theil schwachgläubige, zum Theil noch ungläubige Synagoge" gerichtet sei. Dieser noch ungläubige Theil der Synagoge erscheint nun eigentlich allein berücksichtigt*), wenn Löffler paraphrasirt: „Wenn wir behaupten, daß wir Juden keine Sünde haben, daß wir uns nicht in einem unmoralischen und strafwürdigen Zustande befinden, so betrügen wir uns selbst; aber erkennen und gestehn wir unsere Sünde, so ist Gott gütig genug, uns die Sünde zu erlaßen."

Schon durch den Zusammenhang, den wir eben entwickelt haben, wird die von Socin und seinen Nachfolgern vorgetragene Auslegung unserer Stelle widerlegt. Auch die einzelnen Puncte, auf welchen dieselbe beruht, sind unhaltbar. Der Ausdruck ἁμαρτία bezeichnet nirgend die Sündenschuld, im ausdrücklichen Unterschiede von der Sünde als solcher, sondern

*) Wie denn Löffler auch II, 1 so wiedergiebt: „Dies schreibe ich Euch, damit Ihr nicht in dem sündhaften, strafwürdigen Zustande beharret —; sollte sich noch jemand darin befinden, so wende er sich nicht an den jüdischen Hohenpriester, sondern an Jesum." Schon S. G. Lange ist unbefangen genug gewesen, auf Grund von II, 1 fl. gegen Löffler, den er aber nicht nennt, zu polemisiren. Lange sagt, II, 2 sei die einzige, aber doch eine klare Stelle gegen die „scharfsinnige Theorie", daß Jesus nach dem N. T. als Opfer nur für die frühern Sünden der Christen, welche sie „in ihrem ungebeßerten Zustande" begangen hätten, anzusehen sei.

kann nur in gewißen Verbindungen die Sünde nach dem Verhältnis ihrer Schuld markiren, wie Lücke mit vollem Rechte gegen Grotius bemerkt. Der einzige Grund, auf welchen sich die Socinische Ansicht mit einigem Scheine stützen kann, ist das Perfectum ἡμαρτηκ. V. 10. Im Wesentlichen ist nämlich der Gedanke in den Ausdrücken ἁμαρτ. ἔχ. V. 8 und ἡμαρτήκ. V. 10 allerdings derselbe, das haben Socin und Grotius ganz richtig gesehn; ihr Irrthum besteht aber darin, daß sie erstlich das Perfectum von der reinen, historischen Vergangenheit verstanden und demgemäß zweitens das ἁμαρτ. ἔχομ. von der durch das vergangene, nämlich vor der Bekehrung geschehene Sündigen (ἡμαρτηκέναι) erworbenen Sündenschuld verstanden haben. Es war vielmehr umgekehrt, kraft des Zusammenhangs, aus dem präsentischen ἁμαρτ. ἔχομεν, unter richtigem Verständnis des Begriffs ἁμαρτία, die Beziehung des Perfecti ἡμαρτήκαμεν V. 10 zu finden. Auf diese Weise ergiebt sich zugleich die Verschiedenheit der Vorstellung, welche bei aller Gleichheit der Sache, nämlich der fortwährenden Sündhaftigkeit der Leser, doch zwischen dem ἁμαρτ. ἔχ. V. 8 und dem ἡμαρτήκ. V. 10 statt findet. Lücke, welcher mit Recht auf die ringsum (V. 8. 9. 10. II, 2) stehenden Präsentia hinweist, hält dem Grotius die sprachliche Bedeutung des Perfecti, daß es nämlich den Zustand bezeichnet, der aus der Vergangenheit in die Gegenwart herüberreicht, entgegen und erklärt demnach das ἁμαρτ. ἔχ. V. 8 von dem „Zustande, worin die Sünde noch nicht verschwunden ist", während er das ἡμαρτήκαμεν V. 10 von den „Sündenacten versteht, woraus jener Zustand hervorgeht." Allein dadurch wird die Socinische Auslegung nicht gründlich widerlegt; denn im Sinne des Socin und auch des Grotius würde man das Herüberreichen des ἡμαρτηκέναι, auch wenn man dasselbe als vor der Bekehrung geschehn verstände, so denken, daß sowohl die Sünde selbst, als auch die Schuld derselben noch immer vorhanden sei. Aus der Bedeutung des Perfecti an sich ergiebt sich nicht, ob das Sündigen, welches als geschehn gedacht wird, vor dem Eintritt der Leser in die

christliche Lichtgemeinschaft, oder nach demselben gesetzt wird. Das Perfectum bezeichnet das Sündigen der Leser erstlich als ein vergangenes, zweitens als ein noch in die Gegenwart herüberreichendes. Beide Vorstellungen sind aber im Sinne Socins zu halten; denn leugnen jetzt die Leser, daß sie vor ihrem Eintritt in die christliche Gemeinschaft gesündigt haben, so ist ihre Bekehrung nichtig, so bleibt ihr Sündenzustand (V. 8 nach Lücke), so bleibt ihre Sündenschuld. Dem Socin und Grotius gegenüber kann also die Berufung auf die sprachliche Bedeutung des Perfecti nichts entscheiden; Lücke selbst sagt auch mit Recht: „Johannes konnte sich kaum anders ausdrücken, denn in dem Moment, wo er den Menschen die Sünde bekennen oder leugnen läßt, ist diese als Act ein Vergangenes.“ Wann aber der Apostel dies nun vergangene, aber in die Gegenwart reichende Sündigen der Leser denkt, ob vor oder nach ihrem Eintritt in die christliche Gemeinschaft, das ist nicht aus der Bedeutung des Perfecti, sondern nur aus der zusammenhängenden Entwicklung der Gedanken zu erkennen. Die entscheidenden Momente scheinen uns besonders in der parallelen Antithese V. 9 und in II, 1 zu liegen. In II, 1 setzt Johannes, im engsten Anschluß an V. 10 (*ἡμαρτήκ.* — *ἵνα μὴ ἁμάρτητε* — *ἐάν τις ἁμάρτῃ*), die Möglichkeit, daß die Leser in ihrem gegenwärtigen Zustande sündigen, voraus; und V. 9 spricht er geradezu von den Sünden (man beachte den zweimaligen Plural *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* im Unterschiede von dem Singular *ἁμαρτίαν* V. 8), welche unter Voraussetzung des offnen Bekenntnisses den Lesern vergeben werden sollen, also von gegenwärtigen Sünden. Diese gegenwärtigen Sünden (V. 9), welche von den Lesern begangen werden (*ἁμαρτάνειν* II, 1), muß der Apostel auch V. 10 im Auge haben, weil V. 10, im völligen Parallelismus mit V. 9, die Kehrseite des Gedankens V. 9 ausspricht. Das *ἡμαρτήκαμεν* V. 10 drückt also aus das fortwährende, für den Bekennenden oder Leugnenden freilich immer als Act vergangene, aber in die Gegenwart mit seiner Schuld hereinreichende Sündigen (II, 1), oder die einzelnen Sünden (V. 9),

welche die Leser noch fortwährend begehn, und zwar deshalb begehn, weil (V. 8) sie noch „Sünde haben“ (ἁμαρτίαν ἔχ.), von welcher sie darum fortwährend gereinigt werden müssen (V. 7. 9 καθαρίζειν), gleich wie sie für die einzelnen Sünden fortwährend der Vergebung bedürfen (ἀφῇ V. 9. ἱλασμος II, 1). So leitet uns der lebendige Zusammenhang der Stelle zu einer weitern, den eigentlichen Gedankengehalt betreffenden Abweichung von der Lücke schen Auslegung. In den eben angeführten Worten erklärt Lücke das ἁμαρτίαν ἔχ. V. 8 von dem Zustande, welcher aus dem ἡμαρτηκέναι V. 10 hervorgehen soll. Allein der Zusammenhang zwischen V. 7 und V. 8, wie die Entwickelung V. 8 fll. führt vielmehr auf das umgekehrte Verhältnis, auf die Vorstellung, daß aus dem fortwährenden sündlichen Zustande (ἁμαρτία. Sing.) die einzelnen Sünden (V. 9), welche begangen werden (ἁμαρτάνειν. V. 10. II, 1), hervorgehn. Dies ist die Ansicht von Augustin, Beda, Luther, Calvin, Beza, Calov, Baumgarten-Crusius, Neander, Sander u. a., welche deshalb zum Theil unsern Satz als Beweis für die Lehre von der Erbsünde, die auch den Wiedergeborenen noch anhafte*), betrachten und allen pelagianischen und schwärmerischen Irrthümern mit großem Ernst entgegenhalten. So sagt Luther, indem

*) Auch in den lutherischen und reformirten Symbolen kehrt der Gedanke, daß die Heiligen, Wiedergeborenen noch sündigen, weil der alte Adam noch nicht völlig ertödtet ist und der Kampf wider das Fleisch im ganzen irdischen Leben fortdauert, häufig wieder. Vgl. Apol. III, 207. Art. Smalc. III, 3, 43 sq. Cat. maj. II, 54. IV, 64 sq. Form. conc. Epit. VI, 4. Sol. decl. VI, 6 sq. (Libb. symb. ed. *Hase.* p. 130. 328. 500. 548. 595 sq. 719 sq.). Conf. Angl. XVI. Can. Dord. V, 1 sq. (Coll. confess. in eccl. reform. publ. ed. *Niemeyer.* p. 604. 715 sq.). In demselben Sinne sprechen sich die puritanischen Bekenntnisse aus. Vgl. Conf. fid. VI, 5. (*Niemeyer*, p. 11. Cat. maj. p. 61). Dagegen leugnen die römisch-katholischen Bekenntnisschriften, in pelagianisirender und rationalisirender Neigung, daß in den Getauften noch ein solcher Rest der Erbsünde vorhanden sei, welcher wirklich Sünde genannt werden dürfe. Vgl. Confutat. I. 2. (*Hase.* p. LXIV). Canones et decreta conc. Trid. Sess. V. (Ed. Lips. 1846. p. 19 sq.). Catech. Rom. T. II. c. 2. qu. 42 sq. (Ed. Lips. 1847. p. 149 sq.).

er Röm. 7, 18 vergleicht: „wir haben Sünde und das Gift ist noch in uns, und diese Sünde reizet uns zu den Früchten der Sünde.“ Diese Auffaßung scheint uns die einzige zu sein, bei welcher sich der zusammenhängende Fortschritt der apostolischen Gedanken in voller Klarheit herausstellt — so daß man keineswegs mit Jachmann, der die Lückesche Auslegung acceptirt, „eine Art von Widerspruch“ zwischen V. 7 und V. 8 zu finden und den Apostel wegen einer „ungenauen Begriffsscheidung“ zu tadeln braucht — und bei welcher auch alle einzelnen Ausdrücke, nach Bedeutung, Form und Beziehung auf einander, zu ihrem vollen Rechte kommen. Faßen wir, mit Lücke, den Ausdruck *ἁμαρτίαν ἔχ.* V. 8 als Bezeichnung des Zustandes, welcher aus dem noch fortwährend eintretenden Sündigen hervorgeht, so ergiebt sich der Begriff der *ἁμαρτία* wesentlich als der der Sündenschuld, wie auch Bengel und de Wette geradezu erklären, indem jener das *ἁμαρτ. ἔχ.* de praesenti, d. h. de manente reatu (im Unterschiede von dem *ἡμαρτήκ.* V. 10, dem praeterito, nämlich actu commisso), dieser von der „factischen Sündenschuld“ (im Unterschiede von den „einzeln begangenen Sünden“, *ἡμαρτήκ.* V. 10) versteht. Aber der Begriff der Schuld ist in V. 8, kraft des Zusammenhanges mit V. 7 und kraft des *καθαρίσῃ* V. 9, welches nicht identisch ist mit *ἀφῇ τὰς ἡμ.*, d. h. der Vergebung der Sünden oder der Aufhebung der Sündenschuld, nicht textgemäß, sondern tritt erst da ein, wo von den einzelnen Sünden, welche aus der noch anklebenden Sünde, der noch vorhandenen Sündhaftigkeit (*ἁμαρτ. ἔχ.* V. 8) hervorgehn, die Rede ist, d. h. V. 9 — (*τ. ἁμαρτ. ἡμ.*), V. 10 (*ἡμαρτήκ.*) und II, 1 (*ἁμαρτ.*). Hier ist deshalb auch der Hinweis auf die Vergebung der Sünden (*ἀφῇ τ. ἁμ. ἡμ.* V. 9. *ἱλασμός* II, 2), welche neben der Reinigung von der Sünde selbst genannt wird, am Platze.

Auf Grund der bisherigen Erörterung ist die Auslegung der apostolischen Worte im Einzelnen weniger schwierig. Wir wollen dieselbe aber nicht versuchen, ohne vorher auf eine lehrreiche Erscheinung aufmerksam gemacht zu haben. Nämlich

grade die Ausleger (Socin, Grotius, Episcopius, Löffler), welche den göttlichen Grund unserer Rechtfertigung und Heiligung am meisten verdecken, welche die objective Kraft des blutigen Todes Christi leugnen oder abschwächen, indem sie der durch den Tod des Herrn bestätigten Lehre, oder dem Beispiele des Herrn die Bedeutung zuschreiben, welche nach apostolischer Anschauung der Liebesthat als solcher gebührt, welche demgemäß der eignen Geschäftigkeit des Menschen, welcher Vergebung der Sünden erlangen will, am eifrigsten das Wort reden, weil das bloße Bekenntnis, der bloße Glaube nicht genüge, sondern das vollständige Ablegen der Sünde, das Thun guter Werke hinzukommen müsse, grade solche Ausleger, welche am sichersten jeder magischen Satisfactionstheorie und jeder bequemen Heilslehre zu entgehn, die sittliche Arbeit des Menschen am strengsten zu fordern und die Gewißheit des Heils am festesten zu gründen meinen, indem sie dasselbe mehr oder weniger auf den Menschen selbst, auf die Güte seiner Natur, auf sein sittliches Streben und frommes Thun baun, grade diese verfehlen in jeder Hinsicht am weitesten ihr Ziel. Kann man sich eine mehr magische Anschauung von der Bekehrung denken, als die, welche Socin und Löffler dem Johannes unterschieben, indem sie ihn sagen lassen, ein bekehrter Mensch sündige in der That gar nicht mehr? Denn daß dies nicht in Aussprüchen wie III, 9 liege, werden wir unten sehn. Das kann nach II, 1 fl. unmöglich des Apostels Meinung sein. Und wenn Löffler bis zu dem desperaten Ausspruche fortschreitet, daß bei Christo überhaupt keine Vergebung für die Sünden derer, die schon an ihn gläubig geworden seien, statt finde, wird damit nicht der innerste Nerv aller Ethik abgeschnitten, alles Streben nach Heiligung entwurzelt, alle Hoffnung der Seligkeit vernichtet? So kann und so muß am Ende jene Weichlichkeit, welche das Wesen der Sünde und zugleich die volle Bedeutung der Erlösung verkennt, in den äußersten Rigorismus umschlagen. — Wenden wir uns nun zu der Auslegung der einzelnen Momente. Indem der Apostel seinen V. 6 fl. im Allgemeinen

dargelegten paraktetischen Grundsatz, daß, wenn wir mit Gott, der Licht ist, Gemeinschaft haben wollen, im Lichte wandeln müßen, weiter entfaltet, beginnt er in derselben Redeform, der wir auch V. 6 begegneten: ἐὰν εἴπωμεν V. 8, ein Ausdruck, welchem das ἐὰν ὁμολογῶμεν V. 9 entspricht und welcher V. 10, wo noch einmal die lügnerische Ableugnung der Sünde als mit dem Lichtwandel der Gläubigen völlig unvereinbar geschildert wird, wiederkehrt. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß das einfache Wort wie überall, so auch hier, wo die eigentliche Bedeutung desselben durch die Beziehung auf das ἐὰν εἴπ. V. 6, durch den Parallelismus des ἐὰν ὁμολογ. V. 9 und durch die Correlation des Begriffes der Lüge, welche nach V. 6—10 in jenem εἰπεῖν liegt, noch ausdrücklich markirt wird, nichts Anderes bezeichnet als: „so wir sagen." Zuviel legt Episcopius in das Wort, wenn er das „sagen" erklärt: *ita nos gerere* (ac si singularis gratia nobis facta non sit cum tam enormia peccata nobis sint remissa) *). Das richtige Moment in der Bemerkung des Episcopius ist nur dies, daß auch das Reden der Wahrheit, wie das Reden der Lüge, eine thatsächliche Offenbarung des innern sittlichen Lebens, ein Thun oder Nichtthun der göttlichen Wahrheit (vgl. V. 6) ist. Darum kann der Herr sagen, daß der Mensch aus seinen Worten werde gerichtet werden (Matth. 12, 34 fll.).

Wenn wir, sagt also der Apostel, wenn wir, die wir nur durch Wandeln im Licht mit Gott Gemeinschaft haben können, sagen, daß wir keine Sünde haben, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, d. h. daß wir nicht noch fortwährend den Schmutz, die Finsterniß der Sünde selbst an uns haben, woraus immer die einzelnen Fehltritte hervorgehen, und wovon wir darum fortwährend durch das Blut Christi gereinigt werden müßen (V. 7 vgl. V. 9), so täuschen, betrügen wir uns

---

*) Die eingeklammerten Worte sind nach dem, was wir oben über die Ansicht des Episcopius u. A. von der Beziehung des ἁμαρτ. ἐχ. bemerkt haben, als Umschreibung von V. 8 zu begreifen.

selbst, ἑαυτοὺς*) πλανῶμεν, und die Wahrheit ist nicht in uns, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν. Beide Ausdrücke sind ebenso in ihrer innern Verbindung zu verstehn, wie die parallelen Worte V. 6 und V. 10, wo aber die lügnerische (V. 6), selbsttäuschungsvolle (V. 8) Rede zugleich nach ihrer feindlichen Beziehung wider Gott selbst bezeichnet wird. Es ist eine gewiße fortschreitende Entwicklung sowohl in den Vorstellungen: ψευδόμεθα — ἑαυτοὺς πλανῶμεν — ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν, als in entsprechenden Momenten: οὐ ποιοῦμεν τ. ἀλήθ. — ἡ ἀλήθ. ἐν ἡμ. οὐκ ἔστιν — ὁ λόγος αὐτ. οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Während Johannes in ψευδόμεθα (V. 6) den aus der Sache selbst einleuchtenden, zwischen unserer Rede und unserem Wandel bestehenden lügnerischen Widerspruch hervorhebt und darauf hinweist, wie hierin die thatsächliche Verleugnung der göttlichen Wahrheit liege, hebt er V. 8 zuerst (ἑαυτ. πλαν.) die Seite einer lügnerischen Rede hervor, von welcher aus dieselbe als eine Selbstverblendung, als eine Unlauterkeit, als ein Betrug gegen uns selbst erscheint, woraus denn zugleich zu ersehen ist, daß die Wahrheit, d. h. die schlechthinnige göttliche (V. 6), in dem Worte Gottes (V. 10) unzweideutig ausgesprochene, nicht in uns ist. Denn gleich wie diese unbedingt normative Wahrheit, wenn wir sie thäten, uns vor dem thatsächlichen, lügnerischen Widerspruch zwischen Rede und Wandel (V. 6) bewahren würde, so würde sie auch, wenn sie in uns wäre, nämlich im Herzen, und nicht bloß auf den Lippen (vgl. Beza, Bengel, Neander), vor der heillosen Selbstverblendung bewahren (V. 8), welche uns die Heiligung und somit die Gemeinschaft mit Gott unmöglich macht. Denn darin liegt die schlimmste Gefahr der Sünde, daß sie, die in uns vorhanden ist, uns fortwährend zur Selbsttäuschung über uns selber geneigt macht, so daß wir immer tiefer in dies Gewirre von Sünde und Selbsttäuschung, aus der wieder neue Sünde sich erzeugt, verstrickt werden. Nur die göttliche Wahrheit

*) Über das Pronomen ἑαυτοὺς in seiner Beziehung auf die erste Person (πλανῶμεν) vgl. Winer S. 143. Kühner II. S. 324.

kann dies Netz zerreißen. So sehen wir schon aus der Sache selbst, was den Zusammenhang (V. 6. 10) und die johanneische Vorstellungs- und Redeweise überhaupt hinreichend in's Licht setzt, daß die ἀλήθεια V. 8 weder das studium veri (Grotius, vgl. Episcopius), noch „das, was wahr ist überhaupt" (S. G. Lange, Paulus. Vgl. auch Beza, Baumgarten-Crusius), noch den „innern Wahrheitssinn" (Lücke), noch die „Wahrhaftigkeit der Selbstkenntniß und Selbstprüfung, die Lauterkeit" (de Wette), oder wie sonst die unbestimmten und unlebendigen Deutungen der Ausleger (vgl. selbst S. Schmid, J. Lange, Sander, Neander, u. a.) lauten, sondern nur die objective, durch den Glauben in's Herz aufzunehmende, göttliche Wahrheit, welche in Christo ist, und welche, wenn wir im Lichte wandeln, das absolute Princip unsers Lebens ist, bezeichnen kann. Semler hat dies richtig erkannt, freilich aber in seiner Weise an die Stelle dessen, was Johannes „die Wahrheit" nennt, die „beßere moralische Einsicht" der Christen (ista melior rerum moralium cognitio conscientiam nostram non regit) gesetzt. Endlich aber V. 10 stellt der Apostel unsere lügnerische, uns selbst täuschende Rede von der Seite dar, in welcher sie, weil sie ein klarer Widerspruch gegen das von Gott in seinem Worte gefällte Urtheil über uns ist, als solche erscheinen muß, wodurch wir Gott selbst, den wahrhaftigen, zum Lügner machen. Gott sagt, wie Bengel treffend anmerkt: Du hast gesündigt; wenn wir also behaupten, daß wir nicht gesündigt haben, so zeihen wir ihn der Lüge. Freilich liegt die Lüge, deren äußerste, aber nothwendige Consequenz auf diese Weise zu Tage tritt, auf unserer Seite, die wir also lügen und uns selber täuschen. So schließt das ψευστ. ποι. αὐτ. V. 10 jene beiden ersten Momente ψευδόμεθα V. 6 und ἑαυτ. πλαν. V. 8 ein und ab, wie der λόγος αὐτοῦ, welchem widersprechend wir Gott selbst zum Lügner machen (V. 10), schließlich als die volle, bestimmte Offenbarung der göttlichen ἀλήθεια erscheint. Diesen λόγος αὐτοῦ, nämlich Gottes, nicht Christi (was sich aus der Bestimmung des Subjectes in V. 9 ergeben wird) hat man,

abgesehen von den schon von Estius und Calov gemißbilligten Auslegern, welche an den substanziellen Logos dachten, entweder von dem alttestamentlichen oder von dem neutestamentlichen Worte oder endlich von der gesammten Heilsoffenbarung Gottes, welche im N. wie im A. T. auf dem Urtheil Gottes ruht, daß wir Sünder sind, verstanden. Jenes Erste ist die Meinung von Oecumenius, Theophylact, Beda, Grotius (der aber an die messianischen Weissagungen von der Vergebung der Sünden denkt, Jes. 1, 18. Mich. 7, 19. u. s. w.), de Wette u. a. Die zweite Ansicht ist besonders von solchen Auslegern vertreten, welche, wie Jachmann und Rosenmüller geneigt sind, die bestimmte Vorstellung des Wortes Gottes, als des concreten Trägers der göttlichen Wahrheit, in den allgemeinen Begriff des „Evangeliums, der christlichen Lehre" (Jachmann, vgl. auch Calvin und Beza) oder gar der religio (Rosenmüller) aufzulösen, eine Auslegung, die deshalb auch von Socin als möglich anerkannt wird. Doch billigt Socin, welchen Episcopius ausgeschrieben hat, die neuerlich auch von Lücke, (vgl. Luther, Calov, welcher eine gleichlautende Erklärung des Socinianers Schlichting anführt, Neander) vorgetragene dritte Ansicht, nach welcher „die Offenbarung Gottes überhaupt, worin das Evangelium Jesu Christi mitbegriffen ist", verstanden wird; nur darin, daß Socin vorwiegend an die Offenbarung durch Christum denkt (quidquid nobis Deus patefecit, praesertim vero per Christum), klingt wider die zweite Erklärungsweise an (Vgl. Baumgarten-Crusius, Sander). Wir werden nun unter den beiden letztern Auslegungsweisen zu wählen haben, denn die erste, nach welcher ausschließlich das alttestamentliche Gotteswort verstanden wird, ist weder durch den Zusammenhang unserer Stelle, noch durch den Sprachgebrauch unsers Briefes begünstigt. Allerdings heißt bei Johannes (Ev. 5, 38. vgl. τὰς γραφὰς V. 39) gerade die alttestamentliche Schrift ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ; aber dort kömmt es darauf an, den ungläubigen Juden gegenüber nachzuweisen, wie in der Schrift des alten Testamentes selbst ein solches göttliches

Zeugnis für den Herrn liegt, daß, wenn sie dasselbe als ein lebendiges, bleibendes in sich hätten, sie ihm, dem nach der Schrift von Gott Gesandten, ihm, von welchem die Schrift zeugt, den Glauben nicht versagen könnten. Im Zusammenhange unserer Stelle aber werden wir, wie II, 5. 14 (vgl. V. 24) das Wort Gottes in der neutestamentlichen Öconomie, wenn nicht allein, doch wenigstens zugleich mit dem alttestamentlichen Worte verstehn müßen. Das Letzte scheint uns dem Sinne des Apostels am meisten zu entsprechen. Denn so gewiß auch nach Johannes das neutestamentliche Wort Gottes, die apostolische Botschaft (V. 5) von dem in Christo erschienenen Heil, die Anerkennung, daß wir Sünder sind, zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hat — dies ist ja das erste Moment, mit welchem die Entwickelung V. 8 beginnt —, so liegt doch dem Apostel die reflectirende Unterscheidung zwischen alt- und neutestamentlichem Worte Gottes um so ferner, als das neutestamentliche Gotteswort, weil es noch nicht in fester, abgeschlossener Schriftgestalt vorlag, viel leichter in seiner lebendigen Einheit mit dem alttestamentlichen Worte, als in seiner concreten Unterschiedenheit von demselben, dem Apostel wie den Lesern entgegentrat. —

In seinem Worte bezeugt nun aber Gott, daß wir Sünder sind; wenn wir also, sagt Johannes, seinem Zeugnis zum Trotz behaupten, daß wir nicht sündigen, so machen wir ihn selber zum Lügner, *ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν*, in derselben Weise wie derjenige, welcher, da Gott selber für seinen Sohn Zeugnis gegeben hat, dies Zeugnis ungläubig verwirft, Gott der Lüge, des falschen Zeugnisses, bezüchtigt (V, 10). Wir m a c h e n ihn zum Lügner, ihn, der es nicht ist, so daß die Lüge doch in der Wirklichkeit auf unserer Seite ist. Auf diese Weise erhält der Ausdruck *ποιεῖν* eine gewiße vorwurfsvolle Bitterkeit, die auch in Stellen wie Joh. 5, 18. 8, 53. 10, 33. 19, 7. 12. merkbar ist.

Wenn nun so der Apostel zeigt, daß die lügnerische Ableugnung der noch fortwährend in uns vorhandenen Sünde

(V. 8) und der immerdar hieraus hervorgehenden einzelnen Sünden (V. 10) nicht allein eine heillose Selbsttäuschung ist, sondern geradezu auf Gott die Anklage der Lüge wirft, so tritt V. 9 mitten in diese warnende Schilderung die trostreiche Versicherung, daß, wenn wir unsere immer wieder vorkommenden Sünden (τ. ἁμαρτ. ἡμ. s. o.) aufrichtig und reuig bekennen, Gott treu und gerecht sei, daß er uns die Sünden erlaße und von aller noch haftenden Ungerechtigkeit uns reinige. Der objective Grund dieser Sündenvergebung und Reinigung ist nach unserem Verse die Treue und Gerechtigkeit Gottes, die subjective Bedingung aber unser Bekenntnis. Ἐὰν ὁμολογῶμεν, sagt Johannes, und kann damit, im Gegensatze zu dem lügnerischen εἰπεῖν V. 8. 10 nichts Anderes meinen, als das wahrhafte, reuige und gläubige Bekenntnis des Mundes, wodurch, wie z. B. in ψ 51, das innere Leben mit seiner Bedürftigkeit und seinem Verlangen nach Heil vor Gott aufgeschlossen wird. Nur die oberflächliche Verkennung des ethischen Wesens des Bekenntnisses, welches nothwendig ebenso sehr das Bewußtsein des eignen Elends als das Vertrauen auf Gott voraussetzt, kann ein Urtheil begründen wie das des Socin: confessioni nimis multum videtur tribuere. parum enim verisimile videtur, ut per simplicem confessionem sui peccati consequatur quis a Deo ipsius peccati veniam; weshalb denn Socin meint, die confessio bezeichne hier weit mehr, als jenes bloße Bekenntnis, nämlich interiorem illam ac profundam suorum peccatorum agnitionem —, ex qua necessario consequatur resipiscentia et ipsorum peccatorum abjectio et plena depositio. Wenn Socin ganz aufrichtig schreiben wollte, so hätte er nur das letzte Moment nöthig gehabt; denn der Mittelpunct seiner Vorstellung ist doch dieser, daß uns, wenn wir die Sünden unterlaßen, wenn wir heilig leben, die Schuld der vergangenen Sünden erlaßen wird. Auch bei Episcopius zeigt sich dieselbe Seichtigkeit der ethischen Anschauung. Das ὁμολογεῖν, sagt er, bezeichne nicht bloß das Bekenntnis vor Gott, denn confessio peccatum non tollit, sine serio dolore de peccato esse potest,

man könne auch dabei weiter sündigen; Johannes meine vielmehr ejusmodi *actionem*, qua peccasse nos et reatum contraxisse — significamus, idque continuo etiam illo tempore, quo jam in luce incedimus et a peccatis converti justitiae atque sanctimoniae operam damus. Wie kräftig erfaßt dagegen Luthers einfältiger Sinn das apostolische Wort! „Hier, sagt er, begegnet Johannes dem Einwurf: Was soll ich ihm thun, ich bin ein Sünder, mein Gewißen wirft mir vor, daß meine Sünden viel seien? Johannes sagt: Bekenne deine Sünden. Und damit machet er alle diese Einwürfe zu Schanden, wenn das Gewißen sagt: Was soll ich thun, daß ich selig werde, wie soll ich's angreifen, daß ich beßer werde? Nichts anderes, sagt er, als dieses: Bekenne ihm deine Sünden, bitte ihm deine schweren Verschuldungen ab.“ Und dann weist Luther auf die göttlichen Verheißungen, wie ψ 42, 12 hin und sagt: „Gott ist getreu, er hält sein Wort und theure Zusagen.“ Denn freilich die Treue und Gerechtigkeit Gottes ist der absolute Grund der Vergebung unserer Sünden und unserer Reinigung, πιστός ἐστι καὶ δίκαιος κτλ., nicht erwerben, nicht verdienen sollen wir uns dieselbe durch das Bekenntnis oder durch den Glauben, von dem das Bekenntnis Zeugnis giebt, so wenig als durch die „gänzliche Ablegung der Sünden“ oder irgend eine „Handlungsweise.“ Das Bekenntnis spricht neben dem Schmerze über die Sünde, neben der göttlichen Traurigkeit (2 Cor. 7, 10) zugleich wesentlich die Freudigkeit des Glaubens aus, welcher sich auf nichts Anderes, als auf die Treue und Gerechtigkeit Gottes verläßt und die Gnadengaben des treuen und gerechten Gottes hinnimmt. Bei den Worten πιστός ἐστι καὶ δίκαιος fragt es sich aber zunächst, wen wir als Subject denken sollen, ob Gott oder Christum, eine Frage, mit welcher die weitere Erklärung der Ausdrücke selbst enge zusammenhängt. Lücke und de Wette haben ausdrücklich die Beziehung des Satzes auf Christum widerlegt und die im Grunde von allen Auslegern mit richtigem Tacte getroffene Erklärungsweise, nach welcher Gott als Subject zu denken ist, als allein zuläßig erwiesen. Scheinbar liegt nämlich die Be-

ziehung auf Christum nahe. In V. 7 war Christus zuletzt genannt, und zwar grade als Grund dessen, was V. 7 dem πιστός und δίκαιος zugeschrieben wird; auch II, 1 erscheint wieder Christus, noch dazu mit der ausdrücklichen Bezeichnung δίκαιος und wiederum im Zusammenhange mit der Vergebung unserer Sünden, als Subject. Einige Ausleger haben deshalb auch V. 9 Christum als Subject denken wollen; aber der tiefere Zusammenhang hat doch auch diese gezwungen, wenigstens die Vorstellungen Christi und Gottes zu combiniren (J. Lange, Sander), was S. Schmid in dem Sinne thut, daß er sagt: allerdings sei „Gott“ Subject, aber genauer Jesus Christus, welcher eben Gott sei. Allein abgesehn davon, daß, wie Lücke und de Wette bemerken, im N. T., besonders bei Paulus, in Beziehung auf das Erlösungswerk nicht sowohl Christi, als vielmehr Gottes Treue (1 Cor. 1, 9. 10, 13. 2 Cor. 1, 18. 1 Theſſ. 5, 24) und Gerechtigkeit (Joh. 17, 25. Röm. 3, 25. Apoc. 16, 5) hervorgehoben wird, erscheint jene Auslegungsweise entschieden durch den Zusammenhang unserer Stelle widerlegt. Gott, nicht Christus, ist das „herrschende Subject.“ Ganz übereinstimmend mit der allgemeinen apostolischen Anschauung, betrachtet Johannes auch hier Gott als den, welcher, nämlich um Christi willen, nach seiner Treue und Gerechtigkeit uns die Sünden vergiebt und uns von der Sünde reinigt. Grade dies Verhältnis, in welchem Gott als die letzte Ursach, Christi Blut als die Vermittelung erscheint, tritt an unserer Stelle klar heraus, indem V. 7 das Blut Christi, seines Sohnes genannt war, in II, 1 aber noch deutlicher Christus unser Fürsprecher bei dem Vater genannt wird. Dies Verhältnis spricht sich auch darin aus, daß, wie wir sogleich sehn werden, der Begriff δίκαιος V. 9, auf Gott bezogen, ein ganz anderer ist, als II, 1, wo Christus, unser Fürsprecher, unser Versöhner, δίκαιος heißt. Indem nämlich der Apostel V. 9 dem reuig und gläubig Bekennenden die göttliche Vergebung der Sünden zusagt, gründet er seine Verheißung auf die Treue und zugleich auf die Gerechtigkeit Gottes. Der erste Begriff ist in diesem Zusammenhange leicht

zu fassen; weshalb auch fast alle Ausleger*) in diesem Puncte übereinstimmen. Überall in der Schrift, im alten wie im neuen Testamente, gründet sich die feste Zuversicht, mit welcher die Gläubigen auf die göttlichen Verheißungen, welcherart sie auch sind, bauen, auf die Treue Gottes, welcher die Verheißungen gegeben, beschworen hat und sich nicht lügen kann, mit Luther zu reden, „steif und fest hält.“ Die Gläubigen trauen auf den treuen Gott. Demgemäß sagt Johannes, daß Gott, welcher treu ist, auch die Verheißung, welche der ganzen Heilsverkündigung im alten wie im neuen Testamente (Ezech. 18, 31. ψ 32, 3 fll. Luc. 15, 11 fll. u. s. w.) zum Grunde liegt, die Verheißung, daß dem reuig Bekennenden die Schuld erlassen werden solle, erfüllen werde. Schwieriger erscheint aber in dem Zusammenhange unserer Stelle, wo man eher einen Hinweis auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit erwartet, die Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes. Manche Ausleger haben deshalb den Ausdruck δίκαιος in dem Sinne von bonus, lenis (Grotius, Schöttgen, Rosenmüller), aequus, benignus (Semler, S. G. Lange, Carpzov, Bretschneider, lex. man. s. v.) verstanden und sich dafür auf den alttestamentlichen Sprachgebrauch von צַדִּיק, צְדָקָה (z. B. 1 Sam. 12, 7. ψ 112, 9. Tob. 12, 9, wo δικαιοσύνη neben ἐλεημοσύνη genannt wird. Vgl. Matth. 6, 1. var. lect.) berufen. Was nun aber diesen vermeintlichen Sprachgebrauch des A. T., der übrigens für unsere Stelle gar nicht einmal entscheidend sein würde, anlangt, so hat schon Lücke deutlich nachgewiesen, daß überall, wo im A. T. die Ausdrücke צַדִּיק und צְדָקָה sich finden, der Grundbegriff der Gerechtigkeit durchaus festzuhalten ist, weil nach alttestamentlicher Anschauung in dem Begriffe der Gerechtigkeit alle Tugenden, wie Gütigkeit, Milde und Barm-

*) Ganz vereinzelt erscheint bei Oecumenius und Theophylact neben der einfachen Erklärung noch die weitere Ausdeutung: πιστὸς οὐ μόνον ἐπὶ τοῦ πεπιστευμένου (dem man trauen kann), ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῦ πιστωτικοῦ εἴρηται, ὃς ἀπὸ τοῦ ἑαυτοῦ ἀληθοῦς τρόπου ἔχει καὶ τὸ τοῖς ἄλλοις τούτου μεταδιδόναι. Noch entfernter liegt die Verkehrung des πιστός in misericors (S. Schmid).

aufgehn, so daß „sich wohl sagen läßt, die hebräische υνη sei zuweilen die gütige, barmherzige Gerechtigkeit Frömmigkeit, nie aber es sei die Gütigkeit, Barmherzig= und dergleichen schlechthin“ — am wenigsten, wie Gro= .ius u. a. meinen, im bestimmten Gegensatze zu der strengen Gerechtigkeit. Auch in den von Grotius u. a. angezogenen Stellen tritt die Grundbedeutung bestimmt hervor. Tob. a.a.O. wird unter den verschiedenen Erweisungen der Gerechtigkeit, man beachte den Plural, besonders eine, das Almosengeben, hervorgehoben. In der Stelle 1 Sam. 12 wird in ähnlicher Weise wie Mich. 6, 1 fll., wo ein förmlicher Rechtshandel zwischen Gott und seinem undankbaren, treulosen Volke ein= geleitet wird, die Gerechtigkeit Gottes hervorgehoben, welcher in mancherlei Wohlthaten seine Bundestreue erwiesen hat*). Die meisten und besten Ausleger haben deshalb bei dem Aus= drucke *δίκαιος* mit Recht den Begriff der Gerechtigkeit festge= halten, sind aber in der genauern Faßung desselben wesentlich nach zwei Seiten auseinander gegangen. Während nämlich viele Ausleger, namentlich die neuern alle, aber auch schon Beda, Oecumenius und Beza, die Gerechtigkeit und die Treue Gottes, als verwandte Begriffe, zusammendenken und etwa, wie Lücke und Neander, die Treue auf die Gerech= tigkeit gründen, haben andere, besonders die ältern lutheri= schen Exegeten (S. Schmid, Calov, Wolf, welche noch andere anführen. Vgl. Sander), aber auch Episcopius die Gerechtigkeit Gottes in eine mehr unmittelbare Beziehung zu unserer Rechtfertigung gesetzt und mehr nach paulinischer, als nach johanneischer Lehrweise sowohl daran erinnert, wie die göttliche Gerechtigkeit (justitia vindicativa) in unserer

*) In der patristischen Gräcität findet sich aber der mit Unrecht in den biblischen Schriften behauptete Sprachgebrauch der Wörter *δίκαιος* u. s. w. vielfach anerkannt. So sagt Chrysostomus zu Matth. 1, 19: *δίκαιος ὢν, τουτέστι χρηστὸς καὶ ἐπιεικής*; und Theophylact: *οὐ γὰρ ἐβούλετο ἀπηνὴς εἶναι ἀλλ' ἐφιλανθρωπεύετο ἀπὸ πολλῆς χρηστότητος.* In dem= selben Sinne bemerkt Theophylact zu 2 Cor. 9, 9: *ἡ δικ. τουτέστιν ἡ φιλανθρωπία, οὕτω γὰρ αὐτὴν καλεῖ, ὡς δικαιοῦσαν τὸν ἄνθρωπον.* Vgl. *Suicer*, thesaur. s. v. —

Rechtfertigung deshalb sich offenbare und offenbaren könne, weil Christus durch sein Versöhnungsopfer für unsere Sünden genug gethan, mithin die Vergebung unserer Schuld verdient habe, so daß Gottes Gerechtigkeit dem reuig und gläubig Bittenden, sich auf Christi Verdienst Berufenden die Vergebung schuldig sei (Justa est haec peccatorum remissio et ex justitia debita, sed Christo, non nobis. Calov), als auch, auf einen, wie man mit Unrecht meinte, paulinischen Sprachgebrauch (Röm. 3, 25 ff.) sich stützend, unser *δίκαιος* geradezu für das Paulinische *δικαιῶν*, „der gerecht macht", genommen. In diesem Sinne billigt Calov die Auslegung des Hunnius: Deus et potest et vult confitentibus remittere. Potest quidem, cum justus sit, et omnis justitiae fons, qui de plenitudine sua nobis communicare et impium justificare potest; vult autem, quia fidelis est, et suarum promissionum servans. Noch leichter war diese Deutung für S. Schmid, welcher bestimmter Christum als Subject dachte und erklärte: Christus habe die justitia satisfactoria, quam nobis imputare atque sic nos impios justificare et peccata nobis condonare potest. Luther selbst hat mit richtigem Tacte gefühlt, daß an unserer Stelle der Begriff der Gerechtigkeit Gottes nicht erklärt werden dürfe aus der paulinischen Entwickelung der göttlichen Gerechtigkeit, worauf unmittelbar unser Gerechtwerden (*εἰς τὸ εἶν. αὐτ. δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστ. Ἰησ.* Röm. 3, 26) beruht, sondern daß vielmehr unser *δίκαιος* in seiner engen Verbindung mit *πιστός* aufzufaßen sei, und hat deshalb, wie schon Beda sagt: verae confessioni *juste* dimittit, erklärt: „gerecht — der einem jeden widerfahren läßt, was ihm gebührt und dem, der seine Sünden bekennt und gläubt, die durch Christi Tod erworbene Gerechtigkeit schenkt und dich also gerecht macht." So sagt er in der ersten Auslegung; in der zweiten ist er weniger genau, aber von der unmittelbaren Beziehung der Gerechtigkeit Gottes auf Christi Opfertod und unsere Rechtfertigung noch weiter entfernt: „derjenige, der Recht lieb hat und kein Unrecht leiden kann; daher erfordert das Gottes Gerechtigkeit, daß man die Sün-

den vor ihm bekenne und um die Erlaßung der wohlverdienten Strafen bitte.“ In der Zusammenstellung der Treue und der Gerechtigkeit Gottes liegt ein ganz ähnlicher Gedanke, wie in ψ 143, 1, wo das Gebet um Errettung, besonders um Vergebung der Sünden (V. 2), an den Gott, der um seiner Treue und Gerechtigkeit willen hören wird, gerichtet ist. Die Gerechtigkeit Gottes, ein Begriff, mit welchem auch Johannes im zweiten Haupttheile seines Briefes (II, 29) das heilige Wesen Gottes ebenso voll und tief ausspricht als im ersten Theile mit dem Satze „Gott ist Licht“, erscheint überall in der Schrift als der Grundzug der göttlichen Tugenden (1 Petr. 2, 9), in deren heiliger Entfaltung sich die Liebe, die Gott ist, offenbart. Man darf nur, namentlich an unserer Stelle, die Gerechtigkeit Gottes schlechthin nicht verwechseln mit den einzelnen Functionen derselben, nach welchen sie als gesetzgebend, richtend, vergeltend u. s. w. sich darstellt. Die alte lutherische Auslegung unsers *δίκαιος* beruht auf dieser Verwechslung. Johannes meint aber die allgemeine Gerechtigkeit Gottes, nach welcher er, wie die Alten sagen, jedem das Seine giebt, unwandelbar die heiligen Ordnungen seines Reichs, in denen er sein eignes Leben mittheilt, hält, so daß also die Gerechtigkeit Gottes sich auch in der Treue darstellt, welche die dem reuig Bekennenden gegebene Verheißung der Sündenvergebung erfüllt (Lücke, Neander. Vgl. überhaupt auch Nitzsch, System. S. 169 fll.). *ἵνα ἀφῇ κτλ.* So fährt der Apostel fort, indem er die unter Voraussetzung unseres Bekenntnisses unzweifelhaft zu hoffende Vergebung und Reinigung unserer Sünde als eine Erweisung der göttlichen Treue und Gerechtigkeit hinstellt. Das *ἵνα* ist weder an unserer Stelle noch sonst im N. T., namentlich bei Johannes, identisch mit *ὥστε*, sondern mehr oder weniger scharf markirt liegt immer die ursprüngliche Vorstellung der Absicht, des Zweckes, woraus sich leicht die des Zieles, der Aufgabe entwickelt, zum Grunde. Das hat schon Episcopius (vgl. auch Socin) richtig erkannt, welcher zu unserer Stelle sagt: *secundum* fidelitatem et justitiam Dei a peccatis absolvemur; sicuti in latina

lingua prudentem aliquem et circumspectum dicimus, *ut* praevideat casus aliquos, i. e. *pro* prudentia sua prospiciat. In ganz ähnlicher Weise erläutert Winer (Gramm. S. 431 fl.) den Sinn unsers *ἵνα*: treu und gerecht, um zu erlaßen („für den Zweck" — wie de Wette sagt: es liegt darin das Gesetz, der Wille), im Unterschiede von dem „so daß", wodurch nur das äußere Factum, ohne die innere Beziehung vorzustellen, ausgedrückt wird. Vgl. auch Lücke zu Joh. 4, 34. Um die verschiedene Nüancirung der Vorstellungsweise, welche durch die Conjunction *ἵνα*, im Unterschiede von *ὅτι* und *ὥστε* ausgedrückt wird, zu erkennen, sind solche Stellen am lehrreichsten, in denen sich, bei sonst gleichem Wortlaut, einmal diese, dann jene Partikel findet. Oben V. 5. legte Johannes mit *ὅτι* den factischen Gehalt der angekündigten (*αὕτη ἐστ. ἡ ἀγγελία*) Botschaft objectiv dar; aber III, 11. 23 wird der Inhalt der Botschaft nicht als ein objectiver, factischer vorgestellt, sondern in dem Inhalte selbst wird eine Zweckbeziehung, eine zielsetzende Bedeutung, eine Aufgabe angeschaut, so daß der Inhalt der Botschaft selbst als ein noch zu realisirender hingestellt wird. Unter denselben Gesichtspunct fällt Joh. 17, 3. Wenn die Vorstellung wäre, daß die Gläubigen schon die Erkenntnis Gottes und seines Sohnes als eine factische abgeschloßen hätten, so würde *ὅτι* stehen müßen; es wird aber, indem das Wesen des ewigen Lebens beschrieben wird, zugleich angedeutet, daß dieses als ein noch zu erreichendes Ziel vorschwebt. Vgl. 15, 8. 1 Joh. IV, 17. Diese Vorstellung der Zweckbeziehung, der Absicht, der auf ein Ziel gehenden Bewegung liegt überall vor, wo *ἵνα* steht, um den Gehalt, das Wesen, die Bedeutung eines Begriffes zu entfalten. Am leichtesten ergiebt sich das, wenn *ἵνα* geradezu das Object des Wollens, Bittens u. s. w. einführt, also wenn es zu den Verben *θέλω* Joh. 17, 24. *ἐρωτῶ* 17, 15. 19, 31. oder zu den Substantiven *θέλημα* 6, 40. *ἐντολή* 13, 34. 11, 57 gefügt ist. Namentlich die letzte Stelle ist interessant, weil hier neben dem *ἵνα*, welches die unmittelbar in dem Befehle liegende Zweck- und Zielbewegung markirt, indem es den Inhalt des

Befehles einführt, noch ein ὅπως steht, wodurch die reine Absicht, welche bei dem Befehle selbst vorschwebt, objectiv dargestellt wird. Ganz ähnlich wie in der Verbindung mit den eben genannten Wörtern erklärt sich das ἵνα hinter ἔργον Joh. 6, 29 (ποιεῖν 16, 37), βρῶμα 4, 34. ὥρα 12, 23. 13, 1. χρεία 16, 30. 1 Joh. II, 27. συνήθεια Joh. 18, 39. Leicht zu erkennen ist die Vorstellung der Absicht 13, 2. Dunkler tritt dieselbe aus dem teleologischen Temperamente der Stelle 9, 2 hervor. Besonders lehrreich sind die Stellen 8, 56 und 11, 15, wo ein zukünftiges Object der Freude, auf welches der Wunsch, das Streben hinsieht und hinzielt, geschildert ist. Ähnlich verhält es sich mit dem ἵνα nach συμφέρει 16, 7 und 11, 50, mit welcher letztern Stelle zu vergleichen ist 18, 14, weil hier anstatt des ἵνα der accus. c. inf. erscheint. Der Vorstellung „es ist gut, nützlich" ist die Bewegung des Wunsches, der Absicht correlat. Wo daher Johannes die directe Rede einführt, malt er zugleich die Absicht (συμφ. ἵνα) dessen, der das Nützliche erstrebt; während er 18, 14 mit reiner Objectivität berichtet.

Treu und gerecht, sagt der Apostel, ist Gott, um uns, wenn wir unsere Sünden bekennen, dieselben zu vergeben und von aller Untugend uns zu reinigen. Die beiden verschiedenen, aber wesentlich zusammengehörenden Begriffe ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας und καθαρίζειν ἀπὸ πάσ. ἀδικίας haben wir oben erörtert. Beides die Vergebung der Sünden, d. h. die Erlassung der Schuld*), und die Reinigung von aller Untugend, d. h. die heiligende Überwindung und Vertilgung der immer wieder sich regenden Sündhaftigkeit, ist auch für die Gläubigen, die im Lichte wandeln, die fortwährende Bedingung ihrer Gemeinschaft mit Gott, in der sie bleiben, erstarken, zu immer höherer Freude (V. 4) vollendet werden müßen. Wir haben hier nur noch den Unterschied von ἁμαρτία und ἀδικία

*) Über die genauere Bestimmung des Begriffes der Sündenvergebung vgl. die auch wegen des historischen Materials interessante Abhandlung von J. F. K. Gurlitt. Worin besteht die Vergebung der Sünden? Theol. Stud. u. Krit. 1851. 2. S. 317 fll.

zu erörtern. Ein wesentlicher Unterschied kann zwischen den beiden Begriffen nicht statt finden, wie schon daraus folgt, daß was V. 7 ἁμαρτία hieß, an unserer Stelle ἀδικία genannt wird. Nur die Vorstellung ist eine andere. Durch ἁμαρτία wird die Sünde als Verfehlung des von Gott gesetzten Zieles bezeichnet (ἁμαρτία ἐστι ἀποτυχία τις καὶ ἀστοχία τοῦ σκόπου. Theodorus Abukara bei Suicer, s. v.) das heißt also als Abweichung von dem im göttlichen Gesetze gewiesenen Wege (III, 4); wie Theodoret (bei Suicer a. a. O.) sagt: ἁμ. νόμου τινὸς παράβασιν ἐθελούσιον δηλοῖ. Der Ausdruck ἀδικία dagegen markirt den Widerspruch der Sünde gegen die göttliche δικαιοσύνη als solche. Weil aber diese in dem Gesetze sich offenbart, so ist jede ἀδικία eine ἁμαρτία, jede ἁμαρτία eine ἀνομία. Vgl. III, 4 fll.

Zu unserm V. 9 haben wir nun noch einige merkwürdige Notizen aus der Geschichte der Auslegung und Benutzung des Textes beizubringen. Zuerst erwähnen wir die wunderliche Polemik gegen die kirchliche Lehre von der Genugthuung, welche Socin auf unsere Stelle im Vergleich mit V. 7 gründet. Weil V. 9 Gott als derjenige genannt wird, von welchem die Sünden vergeben werden, während V. 7 das Blut Christi als die Ursache bezeichnet war; weil ferner Gott nicht durch Genugthuung, sondern durch Erlassung der Schuld uns von Sünden reinigt (von satisfaciendo pro peccatis, sed illa remittendo et condonando), so folgt nach Socins Argumentation, daß — man sollte erwarten, daß auch das Blut Christi nicht satisfaciendo, sed condonando uns reinigt, Socin urtheilt aber ausweichend: Christi sanguinem purgare peccata nostra ratione admodum diversa ab ea, quae vulgo creditur. Er substituirt nämlich dem concreten Begriffe „Blut Christi", den unbestimmten „Christus," und bringt heraus: Deus ut primaria causa, Christus vero ut secundaria agit et operatur, ut quidquid Christus efficit id Deus per ipsum Christum efficiat. Die ganze Sophisterei ist schon deshalb völlig haltungslos, weil V. 7 von der Vergebung der Sünden und der Genugthuung gar nicht die Rede war. — In der katholischen

Kirche ist unser V. 9 als Beweisstelle einmal für die Ohrenbeichte, zweitens für das Fegfeuer benutzt. Nach beiden Seiten hin wird unsere Stelle namentlich von Episcopius gegen Mißbrauch verwahrt. Daß in dem *ἐὰν ὁμολογῶμεν* nicht die Ohrenbeichte (vgl. Can. et decr. conc. Trid. XIV. c. 5. p. 74, wo unsere Stelle neben Luc. 5, 14. 17, 14. und Jac. 5, 14 genannt wird. Bellarmin und andere Dogmatiker erwähnt Calov) gefordert werde, bemerkt schon Beza, indem er die Sache selbst mit dem bittern Worte auricularem carnificinam, quam confessionem vocant abfertigt. Milder urtheilt Luther: „der Spruch kann nicht von der Ohrenbeichte verstanden werden, wiewohl ich auch diese nicht verwerfe, sondern von der Beichte und Bekenntnis vor Gott," — ein Urtheil, das der katholischen Ansicht gegenüber völlig genügt, und welches nur dadurch entkräftet werden soll, daß behauptet wird: Dominus noster Jesus Christus, e terris ascensurus ad coelos, *sacerdotes sui ipsius vicarios* reliquit tanquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur (Canon. et decr. l. c.). Vgl. auch S. Schmid. Auf das Fegfeuer hat man das *καθαρίσῃ* bezogen, indem man die dort stattfindende Reinigung im Gegensatze zu der in diesem Leben geschenkten Vergebung der Sünden (*ἀφῇ*) auffaßte. Diese Beziehung auf das Fegfeuer hängt ohne Zweifel mit der eben erwähnten Erklärung des *ὁμολογ.* von der Ohrenbeichte enge zusammen, weil nur solche peccata mortalia im Fegfeuer gebüßt werden können, welche noch vor dem Tode dem Priester einzeln gebeichtet sind, während die peccata venialia, auch wenn sie nicht gebeichtet waren, die abgeschiedene Seele nicht von der heilsamen Reinigung im Fegfeuer ausschließen sollen. Merkwürdig ist, daß schon bei Beda sich die Ansätze zu der spätern Erklärung vom Fegfeuer finden, insofern als auch Beda, nicht aber sein Vorgänger Augustin, das *ἀφιέναι τ. ἁμαρτ.* auf das gegenwärtige, das *καθαρίζειν* aber auf das zukünftige, selige Leben, in welchem wir, von dem Fleische befreit, nicht mehr sündigen würden, bezieht. Er sagt nämlich: *Remittit* in hac vita electis peccata

quotidiana et levia, sine quibus in terris vivere nequeunt; *emundat* post solutionem carnis ab omni iniquitate, introducens illos in eam vitam, in qua nec velint ultra peccare nec valeant. Nach unserer obigen Entwickelung des Begriffs *καθαρίζειν* ist jede Beziehung desselben auf das zukünftige Leben, geschweige denn auf das Purgatorium, gänzlich verkehrt.

Cap. II. V. 1. *Τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτητε. καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.*

V. 2. *καὶ αὐτός ἐστιν ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.*

Diese Verse, welche in der Lesart keine nennenswerthe Schwierigkeit haben, schließen sich dem Gedankengange nach enge an I, 8—10, mit welchem Abschnitte zusammen sie den ersten kleinen Gedankenkreis bilden, in welchem der Apostel den Lichtwandel der Gläubigen, die Bedingung ihrer Gemeinschaft mit Gott, entfaltet. Schon Augustin, mit welchem namentlich Beda, Calvin, Luther und Calov übereinstimmen, hat den Gedankengang von V. 1 und 2 im Zusammenhange mit dem Schluße von Cap. 1 trefflich entwickelt, indem er sagt: Et ne forte impunitatem videretur dedisse peccatis quia dixit: fidelis est et justus qui mundet nos ab omni iniquitate, et dicerent jam sibi homines: peccemus, securi faciamus quod volumus, purgat nos Christus —, tollit tibi malam securitatem et inserit utilem timorem. Male vis esse securus, sollicitus esto; fidelis enim est et justus, ut dimittat nobis delicta nostra, si semper tibi displiceas, et muteris donec perficiaris. Ideo quid sequitur? Filioli etc. Sed forte surrepit de vita humana peccatum. Quid ergo fiet? Jam desperatio erit? Audi. Si quis, inquit, peccaverit etc. Dieser Zusammenhang erscheint in der That so einfach und klar, daß man die Ursach, weshalb so viele Ausleger denselben verfehlt haben, nur darin finden kann, daß man einmal den Sinn und die Beziehung der drei vorangehenden Verse ganz verkehrt verstand, wie z. B. Socin und Episcopius, dann

aber auch übersah, wie der ganze Abschnitt von I, 8 an in seiner Einheit von dem aus dem Hauptthema (I, 5) entwickelten parakletischen Satze (I, 6. 7) getragen wird, und deshalb, wie auch Lücke und de Wette thun, mehr einzelne Puncte der am Schluß von Cap. I. entwickelten Gedanken hervorhob, um daran II, 1 anzuknüpfen, als daß man den eigentlichen Faden festhielt. Luther hat die klare Anschauung von dem Zusammenhange zwischen Cap. I und II. für so schwierig gehalten, daß er sagte, er wolle den einen Theologum nennen, der uns sagen könne, wie sich dieser Text zusammenreime. So ganz Unrecht hat Luther hierin nicht; denn es kömmt allerdings auf ein solches ethisches Verständnis der I, 8—10 erörterten Verheißung an, bei welchem einleuchtet, daß grade in der Botschaft von der Vergebung der Sünden die Kraft und der Zweck (ἵνα V. 1) liegt, das fernere Sündigen zu hindern.

Die verschiedene Faßung des Zusammenhanges spricht sich am unmittelbarsten in der Beziehung des ταῦτα γρ. ὑμ. V. 1. aus. Wird ταῦτα nur von dem Nachfolgenden verstanden (Bengel), so wird hierdurch jeder organische Zusammenhang mit Cap. I. ebenso sehr abgeschnitten, als derselbe verwirrt erscheint, wenn man das ταῦτα mit Grotius und Rosenmüller auf das Vorhergehende und das Nachfolgende bezieht. Aber auch die Ausleger, welche die nothwendige Zurückbeziehung des Pronomens erkannten, haben doch zum Theil wieder den einfachen Gang der johanneischen Rede verfehlt, indem z. B. Episcopius, der es nicht verstand, daß der Apostel die Vergebung und Tilgung der Sünden (V. 8—10) predigen könne, damit wir nicht sündigen, mit Überspringung der drei Schlußverse von Cap. I, den Anfang von Cap. II. an I, 5—7 anknüpfen wollte. Fern liegt auch das Motiv, welches nach Lückes Ansicht die Anknüpfung von II, 1 an alles von I, 5 an Gesagte vermittelt. Es sei möglich gewesen, sagt dieser Gelehrte, daß V. 10 in den Gemeinden so mißverstanden wurde, als sei die Sünde etwas Unvermeidliches; es sei also zweckvoll, daß Johannes noch besonders eindringlich

hervorhebe, was freilich schon in V. 6 liege, daß alles, was er sage, das unbedingte Gebot nicht zu sündigen einschließe. Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit jenes Mißverständnisses an sich scheint uns Lücke ein ähnliches exegetisches Versehn wie auch de Wette begangen, nämlich mehr ein einzelnes Moment aus der Gedankenbewegung am Schluß vom Cap. I, als diese in ihrer Gesammtheit und Einheit in's Auge gefaßt zu haben. De Wette (vgl. Baumgarten-Crusius) schließt nämlich, während Lücke den Apostel in II, 1 einem möglichen Mißverständnis des letzten Verses von Cap. I. begegnen läßt, den Anfang von Cap. II. an die „Ermahnung zur Selbstkenntnis und Reue", indem er anmerkt: „denn je mehr man sich selbst betrügt u. s. w., desto mehr sündigt man; hinwiederum ist die rechte, lautere Gewissenhaftigkeit auch mit Sündenscheu verbunden". Allein, wie schon die Pluralform ταῦτα, nicht τοῦτο, andeutet, was der Apostel II, 1 sagt, bezieht sich überall nicht auf ein einzelnes Moment aus der vorhergehenden Entwickelung, sondern auf das Ganze in seiner lebendigen Harmonie. Und zwar ist namentlich dies im Auge zu behalten, daß wie die Verse I, 8—10, woran zunächst sich II, 1 anschließt, in organischer Unterordnung unter dem parakletischen Hauptgedanken daß Gott Licht ist, also wir nur im Lichtwandel Gemeinschaft mit ihm haben, stehen, so auch die Rede II, 1 von jenem Hauptgedanken mitgetragen erscheint. In neuerer Zeit ist dies namentlich von Neander trefflich ausgeführt, aber schon bei Calvin, S. Schmid und andern Alten finden wir diese Einsicht. Der beständige, eine Zweck der johanneischen Paraklese ist dieser, daß die Leser in der Gemeinschaft mit Gott erhalten, gestärkt, vollendet, und so zur vollen Freude geführt werden. Die alleinige Bedingung dieser Gemeinschaft ist aber das Wandeln im Lichte. Wenn nun dieses Lichtwandels beständige Grundlage und steter Ausgangspunct die Erkenntnis und das Bekenntnis der eignen Sünde und der immer wieder vorkommenden Sünden ist, weil darauf fortwährend die Vergebung der Sünden und die Reinigung von der noch anhaftenden Sünde selbst beruht, so sagt der

Apostel: ich schreibe Euch dies (I, 8—10), weit entfernt einer Lässigkeit in der Heiligung Vorschub zu leisten, vielmehr grade um Euch zum Wandel im Licht, zum gänzlichen Fliehen und Abthun aller Finsternis der Sünde anzureizen. Denn wie das Bekenntnis der Sünde nur dann sittliche Wahrheit und Kraft hat, wenn es einerseits als wesentliches, erstes Moment des christlichen Lichtwandels, als beständiger Ausdruck und stete Voraussetzung des christlichen Strebens nach Heiligung erscheint, anderseits aber zugleich den Glauben an die Treue und Gerechtigkeit Gottes, welcher dem reuig Bekennenden vergiebt und die Sünde wegschafft, einschließt, so muß auch die apostolische Paraklese, welche den Zweck hat, die Gläubigen zum Lichtwandel und dadurch zur Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, immer mehr zu führen, die beiden Momente enthalten, welche II, 1 ausdrücklich hervorgehoben werden: einmal die bestimmte, unbedingte Absicht, „daß Ihr nicht sündiget“ (vielmehr im Lichte wandelt I, 6), dann die trostreiche, ermuthigende Gewißheit, daß bei dennoch vorkommenden Sünden ein gültiger Fürsprecher (Vergebung und Reinigung I, 9) vorhanden ist. Darum sagt der Apostel zuerst: „Kindlein, dies schreibe ich Euch, damit Ihr nicht sündiget!“ Er redet seine Leser bei seiner ernsten, aber durch die innigste Liebe getragenen Mahnung wie ein Vater seine Kinder an: τεκνία, wie V. 12. 28. III, 7. IV, 4. V, 21 (Vgl. II, 18. παιδία. Joh. 13, 33. Gal. 4, 19); noch inniger sagt er wie III, 18 τεκνία μου. Die Diminutivform ist noch zärtlicher, herzlicher, als das τέκνον (τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σαυτοῦ πατέρα;), womit nach der schönen Erzählung bei Eusebius (H. E. III, 23) der greise Johannes einen Jüngling von dem Wege des Verderbens zurückrief.

ἵνα μὴ ἁμάρτητε. Wie es die unbedingte Forderung an das heilige Leben der Gläubigen ist und sein muß, daß sie schlechthin gar nicht sündigen (vgl. Röm. 6, 1 fll.), so stellt der Apostel den Zweck seiner schriftlichen Paraklese jener wesentlichen Forderung gemäß dar. Insbesondere hat auch die Verkündigung, daß dem, welcher seine Sünden (ἁμαρτίας

Plur. I, 9) bekennt, welcher es nicht ableugnet, daß er noch immer sündigt (ἡμαρτήκαμεν I, 10), seine Schuld erlassen und seine Sünde weggeschafft werden soll, den unbedingten Zweck, die Leser von dem Sündigen (ἁμαρτάνειν II, 1) abzuhalten, ein Zweck, der in aller Entschiedenheit bleibt, obgleich jene trostreiche Gewißheit allezeit für den Gläubigen gilt, ja der nur dadurch erreicht werden kann, daß der fallende Gläubige sich immer wieder an jener Verheißung aufrichten kann. Darum stellt der Apostel auch sogleich wieder unmittelbar neben die unbedingte Forderung, alle und jede Sünde zu fliehen, die Versicherung: καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ κτλ. Es ist klar, daß das ἁμαρτάνειν V. 1 beide Male ganz denselben Sinn und dieselbe Beziehung haben muß, wie das ἁμαρτάνειν (ἡμαρτήκ.) I, 10, d. h. daß es die immer wieder vorkommenden einzelnen Sünden, welche I, 9 in der Pluralform τὰς ἁμαρτίας bezeichnet waren, andeutet. In diesem Sinne haben auch alle Ausleger erklärt, nur solche ausgenommen, welche wie Socin, Episcopius, Ballenstedt, Löffler und Semler den apostolischen Gedanken nicht vertragen konnten. Grotius, den wir zu I, 8—10 in wesentlicher Übereinstimmung mit Socin fanden, versucht es nicht, sich consequent zu bleiben und auch an unsrer Stelle das ἁμαρτάνειν von dem Sündigen der noch Ungläubigen, d. h. dem Bleiben in der Sünde zu deuten. Nur Socin führt seine Ansicht von I, 8—10 auch an unsrer Stelle ganz rein und unter ausdrücklicher Verwerfung der richtigen Interpretation durch, während Episcopius doch nicht ohne alle Inconsequenz davon kömmt. Einig sind beide darin, daß das ἁμαρτάνειν nicht peccare, nicht das Vollbringen einzelner Sünden bedeute, sondern in peccatis manere, d. h. ungläubig, unbekehrt, nach Löffler sogar ungetauft, bleiben. Socin hält das auch bei der zweiten Hälfte des Verses, trotz des ἔχομεν, fest, während Episcopius, neben dieser consequenten Mißhandlung des Textes, wenigstens einmal den Gedanken andeutet, daß, wenn wir nur nicht in peccatis manemus, sed peccatis relictis justitiae operam damus, und dabei doch

einzelne kleine Versehen und Vergehen — keine eigentliche Sünden, die ja bei den Wiedergebornen nicht vorkommen können — sich einstellen, (vgl. auch Baumgarten=Crusius) wir einen Fürsprecher haben. Eine Widerlegung bedarf, nach dem zu I, 8—10 Bemerkten, die Auslegung des Episcopius und des Socin nicht mehr. Wir begnügen uns deshalb damit, die socinische Umschreibung unserer Stelle mitzutheilen, woraus sich die Entstellung der einzelnen Momente von selbst ergiebt. Socin sagt, durch die Zweckbestimmung ne in peccatis maneant habe Johannes seine Besorgnis angedeutet, daß entweder die meisten oder doch einige Leser wirklich noch in einem unbekehrten, ungläubigen Zustande sich befänden und nur dem Namen nach Christen, äußerlich Getaufte seien. Si quis igitur, ait, *peccat*, i. e. post Christum agnitum et professionem nominis ipsius, quibus rebus praediti erant omnes ii, ad quos scripsit, adhuc in peccatis manet, necdum resipuit, is sciat, se adhuc esse in tempore, ut expiationem suorum peccatorum possit adipisci. quod explicat his verbis: *advocatum habemus* etc. Utitur verbo pluralis numeri et prima persona, dicens *habemus*, quo videtur seipsum etiam complecti. non quod revera ipse esset unus ex illis, qui adhuc peccarent, sed ut melius indicet id, quod affirmat, pertinere ad omnes, quibus evangelium annunciatum est, inter quos et ipse erat, quamvis alioqui ad numerum istorum peccantium, i. e. in peccatis adhuc manentium, nullo modo pertineret.

Neben die auf der absoluten Forderung der christlichen Heiligung beruhende Zweckbestimmung „damit Ihr nicht sündiget", tritt nun aber, in einfacher Anfügung (*καὶ*, ohne Markirung des logischen Gegensatzes), für den nach I, 7—10 freilich in der That nicht zweifelhaften Fall (*ἐάν. κτλ.* vgl. zu I, 6), daß doch jemand sündigt, die ermuthigende Hinweisung auf Jesum Christum, unsern beständigen Fürsprecher bei dem Vater: *παράκλητον ἔχομεν κτλ.* Der Eintritt der communicativen Redeweise, *ἔχομεν*, hat den Grotius verleitet, an die Vermittelung der Kirche, deren Fürbitte für

den reuigen, ihr sich anvertrauenden Sünder Christus vor den Vater brächte, zu denken. Schon zu den Worten καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ bemerkt Grotius, mit Beziehung auf V, 16. vgl. Gal. 6, 1. 2 Cor. 2, 6. u. a. St.: adde, et se ecclesiae regendum sanandumque tradiderit, und das παράκλ. ἔχομεν erläutert er: Non dicit habet ille advocatum, sed ecclesia habet, quae pro lapso precatur. Preces autem ecclesiae Christus more advocati Deo patri commendat. Joh. 16, 26. Aber schon Calov entgegnet mit Recht: illud adde non est a spiritu sancto, sed a Grotiana audacia. — Non ecclesia hic loquitur, sed apostolus de se aliisque fidelibus; nec tantum pro fidelibus in universum intercedit Christus, sed pro singulis ipsum invocantibus, immo pro toto genere humano. Die communicative Redeform nämlich, welche hier mit derselben innern Wahrheit eintritt, wie z. B. I, 6, ist schon von Luther, in Übereinstimmung mit Augustin und Beda, als eine „angenehme Verwechslung der Personen" bezeichnet: indem Johannes sich selbst mit darein rechne und sage, daß er auch eines solchen Fürsprechers bedürftig sei. Daß freilich Johannes, indem er hier auf Christum, als unsern Fürsprecher bei dem Vater hinweist, die brüderliche Fürbitte der Christen für einander (V, 16.) nicht ausschließt *), versteht sich von selbst; an unserer Stelle aber liegt dieser Gedanke durchaus nicht im Zusammenhange. Auch Augustins Bemerkung, die Beda wiederholt, invicem pro se omnia membra orant, caput pro omnibus interpellat, entspricht deshalb nur in ihrer zweiten Hälfte unserm Texte.

---

*) Ausgeschlossen ist allerdings auch durch unsere Stelle die von den Katholiken statuirte Intercession der Jungfrau Maria und der Heiligen. Vgl. Luther und Calvin. Apolog. conf. Aug. III, 44. IX, 31 (ed. Hase p. 90. 228 sq.). Es ist ein schönes Wort, welches Augustin sagt: Non dixit habetis, nec me habetis dixit, nec ipsum Christum habetis dixit, sed et Christum posuit, non se, et habemus dixit, non habetis. Maluit se ponere in numero peccatorum, ut haberet advocatum Christum, quam ponere se pro Christo advocatum et inveniri inter damnandos superbos.

Der Apostel, der sich wohl bewußt ist, daß auch er fortwährend die Vergebung der Sünden und der Reinigung von aller Untugend bedarf, spricht also aus seiner eigensten Heilserfahrung: wir haben einen Fürsprecher bei dem Vater, παράκλητον. Die Bedeutung und Beziehung dieses Ausdruckes ist aus dem gemeinen Sprachgebrauche und dem Zusammenhange unserer Stelle deutlich zu ersehen, und ist auch von keinem nennenswerthen Ausleger verfehlt. Einige Schwierigkeit entsteht nur, scheinbar wenigstens, wenn man die Stellen des johanneischen Evangeliums (14, 16. 26. 15, 26. 16, 7.), in denen nicht Christus, wie hier, sondern der heilige Geist παράκλητος genannt wird, vergleicht, und es also darauf ankömmt, den Begriff des Wortes so zu faßen, daß ebenso sehr die wesentliche Einheit und Gleichheit des einen Ausdruckes, als auch die zwiefache Beziehung desselben einleuchtet. Dies ist von G. Chr. Knapp (De Spiritu S. et Christo paracletis. Vgl. Scripta varii argumenti. Ed. 2. Hal. 1823. I, 115) und nach ihm von Lücke (zu Joh. 14, 16) geschehn. In dem Evangelio selbst ist die doppelte Beziehung des Ausdrucks παράκλητος auf den heiligen Geist und auf Christum unzweideutig hervorgehoben, indem der Herr, wie schon Augustin bemerkt hat, den heiligen Geist als einen andern Paraklet bezeichnet, welchen er seinen Jüngern nach seinem Weggange senden werde. Schon hiedurch wird ebenso wohl dem Urtheile, welches neuere Kritiker (Bauer, Schwegler, Hilgenfeld) auf die vermeintliche Verschiedenheit der Vorstellung des παράκλητος gründen, daß nämlich unser Brief nicht von dem Verfaßer des vierten Evangeliums herrühren könne, die Spitze abgebrochen, als auch die grade entgegengesetzte Vermuthung Augustis, „daß λόγος und πνεῦμα ἅγιον Synonyma seien", widerlegt. An unserer Stelle, von der wir billig ausgehn, ist die Bedeutung des Ausdrucks παράκλητος vollständig aus dem gemeinen Sprachgebrauche zu entnehmen. Παράκλητος heißt bei den Griechen, namentlich bei den Rednern (vgl. die Lexica, Suicer, s. v. J. Elsner, Observatt. II, 420. bes. Knapp, a. a. O.), der advocatus,

orator, causae patronus, der Rechtsbeistand, Anwalt eines Angeklagten. Sonach erscheint Christus an unserer Stelle als unser Sachwalter („Advocat, Vormund“ sagt Luther) bei dem Vater, welcher um unserer Sünde willen uns richten will. Christus führt da unsere Sache, nämlich insofern als wir nicht bloß mit unsern Sünden, sondern auch mit dem reuigen Bekenntnis vor dem richtenden Gotte stehn, der, wie Neander mit Recht hervorhebt, wie Christi, so durch ihn auch unser Vater (πρὸς τὸν πατέρα) ist (I, 2. 4), mit dem wir also in einem durch die Fürsprache des Herrn immerdar zu erhaltenden Kindesverhältniß stehn. Treffend hat in diesem Sinne Augustin den Begriff παράκλητος, advocatus, entwickelt: Ibi habes advocatum, noli timere, ne *perdas causam* confessionis tuae. Si enim aliquando in hac vita committit se homo disertae linguae et non perit, committis te verbo et periturus es? Diese concrete, lebendige Vorstellung von Christo als unserem Anwalt bei dem Vater darf nicht in die allgemeinere Vorstellung, daß er der μεσίτης sei, umgesetzt werden. Johannes bezeichnet eine ganz eigenthümliche, bestimmte Art seiner μεσιτεία. Das ist auch weder dem Oecumenius (vgl. auch Theophylact) noch dem Beza, welche beide an die Mittlerschaft Christi erinnern, entgangen; denn während jener die μεσιτεία Christi, als unseres παράκλητος, der Sache nach ganz richtig beschreibt als ein ἐντυγχάνειν περὶ ἡμῶν (Hebr. 7, 26. Röm. 8, 34), will Beza den auch ihm fühlbaren Unterschied zwischen unserm παράκλητος und dem paulinischen μεσίτης dadurch wahren, daß er sagt: nostro quidem respectu *patronum*, ut qui nostram in se causam recipiat; qui et μεσίτης respectu patris dicitur, tum expiationis merito, tum quod personam quodammodo deprecatoris sustineat, quum nonnisi ejus nomine patrem precemur. Unser παράκλητος steht ganz in dem Sinne, wie es sich in mehreren Stellen des Philo (bei Elsner, C. F. Lösner, Observat. ad N. S. e Philone. Lips. 1777, p. 496 und J. B. Carpzov, Sacr. exercit. in ep. ad Hebr. ex Philone. Helmst. 1750, p. 155) findet. Denjenigen nennt

Philo den παράκλητος eines Andern, welcher im Interesse dieses Andern einen Dritten geneigt macht, versöhnlich, gnädig stimmt, ἐξευμενίζει *). Die merkwürdigste Parallele zu unserer Stelle ist aber eine schon von Elsner mitgetheilte Stelle des Philo (de vita Mos. p. 673), in welcher gesagt wird, daß der Hohepriester bei seiner Fürbitte für die Sünden des Volks den Logos, den Sohn Gottes als Fürsprecher (παράκλητος) bedurft habe: ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. Auch das Moment, welches Johannes mit δίκαιος bezeichnet, wird in dem Philonischen Ausspruche deutlich und in gleichem Sinne hervorgehoben. Aus der patristischen Literatur ist als Beispiel für den Gebrauch des Wortes παράκλητος eine Stelle aus dem Briefe der Gemeinen von Lyon und Vienne an die in Asien und Phrygien (bei Eusebius H. E. V. 1) bekannt. Unter den Märtyrern wird einer hervorgehoben, welcher, weil er mit besonderer Freudigkeit, in der Kraft des heiligen Geistes, des Paraklet, für die Verantwortung der Brüder (ὑπὲρ τῆς τῶν ἀδελφῶν ἀπολογίας) sein Leben gelaßen habe, mit dem Beinamen παράκλητος Χριστιανῶν geehrt worden sei. Beßer noch paßt eine Stelle aus dem sogenannten zweiten Briefe des Clemens von Rom (Cap. 6), wo es heißt: τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια; Vgl. auch den Brief des Barnabas (Cap. 20). — Wenn sich aber der bisher entwickelte eigentliche Sprachgebrauch des Wortes παράκλητος auf die passivische Vorstellung eines herbeigerufenen (advocatus) Beistandes,

*) In diesem Sinne erklärt Cyrillus von Alexandrien (bei Suicer s. v.) Παράκλητος καὶ ἱλαστήριον ὁ υἱὸς ὠνόμασται, καθίστησι γὰρ τοῖς ἐπὶ γῆς εὐμενῆ τὸν πατέρα. Auch die erste Erläuterung des Oecumenius, welcher im Hinblick auf V. 2 sagt: αὐτὸς γὰρ τῷ πατρὶ περὶ ἡμῶν ἐντυγχάνων ἱλάσεται περὶ τ. ἁμαρτ. läuft darauf hinaus. Dagegen ist die andere, von Suicer aufgenommene, Bemerkung: παράκλητον, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν πατέρα παρακαλοῦντα nicht zutreffend.

Anwaltes gründete, so findet sich dagegen auch ein solcher Gebrauch des Wortes, welcher mehr eine activische Bedeutung des Verbums („zureden, trösten") voraussetzt. In diesem Sinne haben offenbar Aquilas und Theodotion das מְנַחֵם „Tröster" (Hiob 16, 2) durch παράκλητος gegeben; deutlicher noch drücken sich die Alexandriner aus: παρακλήτορες, — ein Wort, das Hesychius durch παραμυθηταί erklärt — während Symmachus gradezu sagt: παρηγοροῦντες. Ebenso ist es zu verstehn, wenn Gregor von Nyssa (bei Suicer) sagt, man könne nicht nur den Sohn und den Geist, sondern auch den Vater παράκλητος nennen, weil nämlich auch dem Vater das παρακαλεῖν zukomme. Aber nicht immer tritt in dem Sprachgebrauche des Wortes die eine oder die andere dieser beiden Vorstellungen ausdrücklich hervor, sondern das Wort wird auch in dem Sinne gebraucht, in welchem beide Vorstellungsweisen zugleich aufgehn, so daß es nämlich nur den Beistand, Helfer überhaupt bezeichnet *). Deshalb kann gleicherweise Christus und der heilige Geist bei Johannes παράκλητος heißen (14, 16. vgl. 14, 26. 15, 26. 16, 7). Wie nämlich einerseits der heilige Geist nicht minder als Christus die Gläubigen bei dem Vater vertritt (ὑπερεντυγχάνει. Röm. 8, 26. vgl. das ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν von Christo gesagt, Hebr. 7, 25), so redet auch anderseits der heilige Geist, durch die Verklärung des Herrn gleichsam entbunden, zu den Gläubigen, lehrend, mahnend, tröstend, nur das, was Christi ist, von dem Seinigen nimmt er es, von ihm zeugt er, seine Wahrheit, sein Leben, ihn selber vermittelt der Geist (Joh. a. a. O. besonders 16, 7—15). Wenn wir aber so von der Erörterung des Sprachgebrauchs in die Entwickelung der Sache selbst geführt werden, so

---

*) Diesen allgemeinen Gebrauch des Wortes erkennen wir wieder in dem Chaldäischen פְּרַקְלִיס, einen Ausdruck, welchen das Targum Jonathan zweimal (Hiob 16, 20 und 33, 23) für das Hebräische מֵלִיץ hat. An der letzten Stelle, wo מֵלִיץ den Vermittler, Dolmetsch, wie Jes. 43, 27, bedeutet, ist die Übersetzung richtig; an der ersten Stelle, wo vielmehr von Spöttern die Rede ist, falsch.

müßen wir zuvörderst das Moment aufnehmen, welches wir oben auch in der Philonischen Parallele fanden, nämlich den in der Apposition *δίκαιος* nicht ohne einen gewißen Nachdruck hervorgehobenen Gedanken.

Es sind wesentlich drei verschiedene Meinungen über dieses *δίκαιος* vorgetragen. Grotius behauptet, das Wort bedeute hier wie I, 9 soviel als bonus, lenis, eine Meinung, welche auch Calov dies Mal für haltbar erklärt. Stephan Le Moyne (bei Wolf) vertritt eine andere falsche Auslegung, welche wir gleichfalls schon zu I, 9 kennen lernten; *δίκαιος*, sagt er, heiße Christus, weil er gerecht mache (*δίκαιος* gleich *δικαιῶν*). Die richtige, allein dem Worte, dem Zusammenhange unserer Stelle und der Schriftanalogie völlig entsprechende und von allen übrigen Interpreten, wenn auch unter gewißen Modificationen *), vertretene Auslegung ist die, nach welcher Christus, unser Fürsprecher, deshalb „gerecht“ heißt, weil er schlechthin sünd- und schuldlos, heilig ist. Alles was die Schrift von der erlösenden Thätigkeit Christi sagt, ist von dem Gedanken seiner eignen Gerechtigkeit getragen. Wenn im Hebräerbriefe (7, 25 fl.) von der Intercession Christi für uns die Rede ist, so wird nachdrücklich hervorgehoben, daß er, unser Hoherpriester, „heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert“ sei. Die heilsame Frucht des Leidens des Herrn beruht nach 1 Petr. 3, 18 darauf, daß er, selbst gerecht, für uns, die Ungerechten, gelitten hat. Denn wie nur deshalb, weil er selbst ohne Sünde war, Christus uns Sünder mit Gott versöhnen, um unserer Sünde willen sich zerschlagen laßen konnte, so kann er auch fortwährend nur als der Gerechte uns, die Ungerechten, bei dem gerechten Vater vertreten. „Die Gerechtigkeit Jesu Christi, sagt Luther, stehet auf unserer Seite. Denn Gottes Gerechtigkeit ist in Jesu Christo unser.“

---

*) Socin z. B. versteht die Gerechtigkeit, im Rückblick auf I, 9 als Grundlage der Treue und Wahrhaftigkeit, nach welcher Christus seine Verheißungen hält. Jachmann meint, Christus heiße deshalb der Gerechte, weil er nur für die wahrhaft reuigen Sünder ein Fürsprecher bei Gott sei und diese von den scheinbar Reuigen unterscheide.

Es fragt sich nun aber, wie wir im Zusammenhange der johanneischen und der allgemeinen Schriftanschauung von der erlösenden Wirksamkeit Christi seine Fürsprache, Anwaltschaft zu denken haben. Die Ausleger (eine Reihe dogmatischer Abhandlungen nennt Wolf) begnügen sich zum großen Theil mit der bloßen Worterklärung, ohne auf die nothwendige Erörterung der schwierigen Sache einzugehn. Manchen, welche die Vorstellung selbst berühren, ist dieselbe mehr oder weniger unbequem. Socin, Episcopius, Jachmann, selbst Knapp, Lücke und Neander entfernen mehr oder weniger die concrete Vorstellung von einer realen Intercession oder Fürbitte des Herrn bei dem Vater, indem ihnen der johanneische Ausdruck mehr oder weniger metaphorisch, etwa aus der alttestamentlichen Symbolik entlehnt, erscheint. Auf der andern Seite aber (vgl. Calov und mehrere von ihm angeführte Ausleger) ist die Einfalt und Lauterkeit der apostolischen Vorstellung dadurch verletzt, daß man dieselbe in einer gewißen sinnlichen Derbheit ausgedeutet hat. Unbefangen haben unter andern Luther und Calvin, neuerlich auch de Wette die aus dem Worte unmittelbar sich ergebende Vorstellung anerkannt, ohne aber darauf auszugehn, ein lebendiges Verständnis der Sache selbst zu vermitteln. Indem wir nun diese Aufgabe angreifen, prüfen wir zuerst, was wir aus fremder Arbeit gewinnen können. Dem Socin macht es am wenigsten Mühe, die Vorstellung von einer wirklichen Fürsprache, Fürbitte des Herrn wegzudeuten. Die Worte, sagt er, scheinen einen derartigen Sinn an die Hand zu geben; allein der ganze Ausdruck ist bildlich und bezeichnet nur einerseits die Macht und die Sorge Christi, uns von den Strafen der Sünde zu befreien, anderseits aber zugleich die Unterordnung desselben unter den Vater, bei welchem er fürsprechend, bittend dargestellt wird. Weil die Ansicht Socins durch die ganze pelagianische und rationalistische Exegese sich hindurchzieht, wollen wir seine Worte mittheilen: Etenim verba illa „apud Patrem" videntur habere vim quandam significandi praeter mansionem Christi apud Patrem suum quodammodo effectum quendam a Christo proceden-

tem, qui versetur circa ipsius Patrem, quatenus videlicet Christus efficit, ne, ut dictum est, Pater iram suam, quam in peccatores effundit, in nos effundat. non quidem quia ipsum revera placet et ex severo mitem reddat, sed tantum quia potestatem habet removendi ab hominibus, sin resipuerint et in ipsum crediderint, omnes poenas, quae alioquin ipsorum peccatis, in quibus manere solebant, infligerentur. Sunt enim modi isti loquendi, quod Christus sit advocatus noster, quod sit sacerdos noster — quod oret seu interpellet pro nobis, non proprii revera, sed figurati, quibus Dei patris praerogativa et supra ipsum Christum auctoritas et eminentia, et interim summa Christi potestas et cura liberandi nos a poenis peccatorum declaratur. Die ganze Exposition ist ein Rest von fruchtbaren Irrthümern. Schon dadurch, daß Socin die scheinbare Fürsprache Christi auf die noch Ungläubigen beschränkt, seiner ganzen Ansicht von I, 8 fll. gemäß, wird die apostolische Vorstellung völlig verschoben. Der Hauptgedanke aber, welchen Socin aus dem Texte gewinnt, daß der, dem Vater untergeordnete, Christus Willen und Macht habe, uns, wenn wir in Buße und Glauben zu ihm kommen, von den Strafen unserer Sünden zu befreien, ist etwas feiner von Episcopius gewandt und in einer Weise begründet, welche in der That nicht ohne eine gewiße Wahrheit ist. Episcopius sagt, wie es scheint, denen gegenüber, welche die Fürbitte des Herrn zu sinnlich auffaßten, daß man die Vorstellung der Schrift von der Intercession des zur Rechten des Vaters erhöhten Christus nicht von einem wirklichen, demüthigen Bitten, wie es nur dem erniedrigten Christo auf Erden zugekommen sei, verstehen dürfe (ac si in coelis coram patre suo prostratus peteret et imploraret), man müsse also, wenn man nicht die Erhöhung Christi metaphorisch deuten wolle, vielmehr die Ausdrücke, welche den wirklich erhöhten Christum als unsern Fürbitter bezeichnen, metaphorisch verstehn (aut enim potentia illa eximia et supereminens illa regia potestas, qua ad dextram Dei sedens a Patre donatus est, improprie Christo competit et tribuitur in

scripturis, aut haec interpellatio. medium non datur.), d. h. so daß die „Fürsprache“ des Herrn nichts Anderes bedeute als: mediatorium Christi munus, quo fungi dicitur hic, quatenus interventu suo, i. e. auctoritate, potentia et cura a Patre accepta, tanquam medius inter Deum et homines constitutus — impedire potest et impedit, quantum in se est, instar advocati hominum fidelissimi, quominus ira Dei, i. e. poena et mors ab irato Deo immittatur omnibus sine discrimine peccatoribus. Dieselbe an sich völlig berechtigte und nothwendige Rücksicht, welche dem Episcopius bewog, die Vorstellung einer wirklichen Fürsprache oder Fürbitte von Seiten des erhöhten Christus gänzlich zu entfernen und in die thatsächliche Entfaltung seiner herrlichen Macht umzusetzen, spricht sich auch bei Lücke und Neander in ähnlicher Weise aus *). Lücke, welcher mit Recht von der alttestamentlichen Idee „der wirksamen Fürbitte der Frommen bei Gott“ ausgeht, giebt doch im Grunde die reale Wirksamkeit schon dieser Fürbitte sogleich wieder preis, indem er als „die Wahrheit jener kindlichen symbolischen Vorstellung“ den Gedanken hervorhebt, die Fürbitte der Frommen sei „gleichsam das in den Frommen concentrirte Bewußtsein der versöhnlichen Liebe Gottes in der Menschheit, woran die Andern sich halten und aufrichten, wenn sich ihnen im Bewußtsein ihrer Sünde die Liebe Gottes verbirgt“; und wenn er demnach die Fürbitte Christi auf Erden auffaßt „in Beziehung auf die Conservation im Guten“, so erscheint ihm die Fürbitte des verherrlichten Christus „als Ausdruck seines fortwährenden Versöhnungsamtes“, und zwar insofern, als die versöhnende Thätigkeit Christi, die zwar „ihren historischen Anfangspunct in seiner irdischen Erscheinung, insbesondere seinem Leiden und Sterben hat, doch nicht darauf beschränkt ist, sondern sich fortsetzt und immer mehr sich entfaltet durch die Wirsamkeit seines Geistes, worin seine ewige Person uns gegenwärtig ist.“ In ganz ähnlicher Weise legt Neander aus. Wir sollen uns, sagt er, die

*) Vgl. R. Rothe, Theolog. Ethik. Bd. II. Wittenb. 1845. S. 312.

Fürbitte des erhöhten Christus nicht so denken, als wenn er die Vergebung der Sünden für die Gläubigen erst erbitten müsse; vielmehr, auf Grund der einmal gestifteten Versöhnung (V. 2), bezeichne die Fürbitte, die „fortwirkende Kraft des einmal vollbrachten Erlösungswerkes", die „bleibende Fortdauer des einmal durch Christus gestifteten kindlichen Verhältnisses, welches, solange die Gläubigen in dieser Gemeinschaft mit Christus verharren, solange der Glaube ihnen bleibt, nicht wieder zerstört werden kann." Der Irrthum, vor welchem alle diese Ausleger die apostolische Vorstellung von der Fürsprache des Herrn bewahren wollten, besteht darin, daß man, um mit den lutherischen Dogmatikern zu reden, die intercessio als humilis auffaßt. Allein mit Recht entgegnet schon Hollaz (Exam. theol. Rost. et Lips. 1708. P. III. Sect. I. cap. 3. qu. 85) den Socinianern, es sei ein großer Unterschied zwischen der interpellatio humilitatis per submissionem, wie sie in den status exinanitionis et dies carnis gehöre, und der interpellatio auctoritatis per gloriosam postulationem. In dieser Weise aber die Intercession selbst festzuhalten, ist offenbar durch die klarsten Schriftsprüche geboten. — Unsere alten Dogmatiker sind deshalb vollkommen im Rechte, wenn sie ebenso bestimmt als jene mit der Majestät des erhöhten Christus unverträgliche Vorstellungsweise auch die Wegdeutung der (priesterlichen) Fürbitte des Herrn überhaupt verwerfen, wie z. B. Joh. Gerhard (Loc. theol. Ed. Cotta. T. III. p. 584. Loc. IV. cap. 15. §. 328) diese Meinung der Socinianer (negant, Christum pro nobis *proprie* intercedere, cum per intercessionem ipsius nihil aliud intelligendum sit, quam quod potentiam suam, per quam agit, a Patre habeat) als photinianisch bekämpft. Gerhard (Loc. theol. Tom. I. p. 371. Loc. V. cap. 8. §. 189. Tom. III. p. 578. Loc. IV. cap. 15. §. 323) und Hollaz (a. a. O. qu. 81—85) stellen deshalb die wirkliche Intercession Christi, unsers ewigen Hohenpriesters, als zweites Stück seines priesterlichen Amtes neben die Satisfaction und gründen jene auf diese. Hollaz beschreibt dieselbe also: Intercessio Christi est alter actus officii sacerdotalis, quo

Christus *θεάνθρωπος* vi universi meriti sui pro omnibus hominibus (generalis), in primis vero electis suis (specialis) *vere proprieque*, at sine ulla majestatis suae imminutione *interpellat*, ad impetrandum iis, quaecunque corpori atque animae praecipue salutaria esse novit — oder, wie es nachher genauer heißt: ut salutaris mortis suae fructus illis applicetur; und in Betreff der Wiedergebornen und Erwählten: ut in fide et sanctitate conserventur atque crescant. Diese Intercession ist nicht nude interpretativa per ostensa merita, und nicht bloß realis, sondern der Art und Weise nach vocalis et oralis, dem Wesen und der Wirkung nach *ἱλαστική*, expiatoria und efficax ad impetrandum bona hominibus salutaria. In ähnlicher Weise, obgleich weniger klar, legt Calov den Begriff *παράκλητος* auseinander. Wie ein Anwalt, ein Fürsprecher, sagt er, überhaupt dreierlei zu thun habe, nämlich erstlich bei dem Richter das geltend zu machen, wodurch, ohne doch die Verurtheilung des Beklagten zu bewirken, der Gerechtigkeit genug gethan werde, zweitens die reuige Abbitte des Verklagten vorzubringen, und diese endlich mit seiner eigenen Fürbitte zu unterstützen, so vertrete uns auch Christus bei dem richtenden Vater, indem er sowohl sein eignes Blut, als das *λυτρόν*, pretium redemtionis aufweise, als auch unser Bekenntnis und unsere Abbitte zugleich mit seiner Fürbitte (intercessio) vor den Vater bringe. Die beiden letzten Momente hebt auch S. Schmid hervor. Calov bestimmt nun diese Intercession, die somit nur als ein Theil der gesammten Anwaltschaft Christi erscheint, ähnlich wie Hollaz, als propria, nicht bloß interpretativa, ohne aber die Sache selbst weiter zu erörtern.

Die Intercession, Fürsprache, Fürbitte des zur Rechten des Vaters erhöhten Christus, als unsers ewigen Mittlers und Hohenpriesters, haben wir nach der Schrift vor allen Dingen als eine wirkliche, eigentliche zu denken, freilich aber nicht als eine vocalis, oralis, denn durch diese Bestimmungen wird jede klare Anschauung gründlich abgeschnitten und nichts gewisser aufgehoben, als das, was gerade festgehalten werden soll,

nämlich die Realität der eigentlichen Fürsprache. Dieselbe besteht wesentlich darin, daß die Fürsprache nicht auf eine öconomische Wirksamkeit Gottes an unserm Heile beschränkt, nicht bloß die continua mortis Christi applicatio in salutem nostram (Calvin u. a.), die fortwährende Wirksamkeit der einmal vollbrachten Erlösung ist; sondern sie muß vielmehr als ein transscendentaler Act, als ein apparere Christi *coram facie Dei* (Calvin. Vgl. Hebr. 9, 24), dessen Folge und Frucht, weil die Fürsprache Christi unfehlbar wirksam, seine Fürbitte immer erhört ist, die Gläubigen in der fortwährenden und fortschreitenden Rechtfertigung, Heiligung und Bewahrung empfinden, gedacht werden. Indem der erhöhte Christus für seine Gläubigen bittet, geht etwas vor zwischen ihm, dem Sohne, dem verklärten Gottmenschen, als unserm ewigen Priester, und dem Vater. Kein Ausleger hat dieses wesentliche Moment tiefsinniger angedeutet, als Beda: unigenito enim filio pro homine interpellare est, apud coaeternum Patrem se ipsum hominem demonstrare. Eique pro humana natura rogasse est: eandem naturam in divinitatis suae celsitudine suscepisse. Interpellat ergo pro nobis Dominus non voce, sed miseratione, quia quod damnare in electis noluit, suscipiendo servavit. Allerdings hat Beda die Sache keineswegs erschöpft. Die Intercession des Herrn erscheint bei ihm, weil er die Vorstellung einer vocalis interpellatio in ihrer Unmöglichkeit erkennt, als eine nur uneigentlich so genannte, als interpretativa; aber Beda hat mit Recht den namentlich Hebr. 7, 25 fll. 4, 14 fll. 8, 1 fll. so klar ausgesprochenen, aber auch an unserer Stelle und Röm. 8, 34 zum Grunde liegenden Gedanken hervorgehoben, daß es sich bei der Intercession Christi für uns einmal um etwas handelt, was zwischen Christo und dem Vater vorgeht, nicht zwischen Gott und uns, dann, daß der intercedirende Christus eben der mit seiner verklärten Menschheit bei dem Vater seiende Sohn, der gottmenschliche Hohepriester ist. So setzt allerdings die Intercession des erhöhten Christus seine Erniedrigung voraus, sie ist bedingt durch sein ganzes im Fleische vollbrachtes Werk, durch sein

Leben, Sterben und Auferstehen. Vgl. Röm. 8, 34 fl. Hebr. 7, 25 fll. Auch Johannes schließt deshalb V. 2 den das Ganze des Versöhnungswerkes umspannenden Gedanken an, und wenn auch V. 2 nicht ausdrücklich in ein Causalitätsverhältnis zu V. 1 gesetzt ist, sondern mit καὶ der weitere Gedanke angefügt erscheint, so zeigt doch die Hinzufügung selbst die innere Verwandtschaft, das sachliche Verhältnis zwischen der „Fürsprache" und der „Versöhnung". So lange überhaupt die Gläubigen, denn von diesen allein ist an unserer Stelle die Rede, der Vertretung des Herrn bedürfen, das heißt also bis die Epoche in der Entwickelung des Reiches Gottes eintritt, von welcher Paulus 1 Cor. 15, 28 schreibt, so lange führt der Sohn bei dem Vater das Mittleramt, auch die priesterliche, auf sein priesterliches Werk, insbesondere sein versöhnendes Opfer, gegründete und allezeit die Früchte dieses Heilswerks gewährende Fürbitte. Eben sofern er der Sohn, der Logos und zwar der fleischgewordene und in seiner Gottmenschheit zur Rechten des Vaters erhöhte Jesus Christus ist (man beachte den bestimmten Namen Ἰησοῦν Χριστὸν II, 1 wie I, 3. 7), kömmt ihm bei dem Vater, als solchen, die mittlerische Fürbitte zu. Hierin liegt so wenig eine Verletzung des Postulates der Erhöhung Christi, daß vielmehr gerade hierin seine eigenthümliche Herrlichkeit real ist. Es ist eben die immanent-trinitarische Function des Sohnes, daß er als der ewige, gottmenschliche Hohepriester durch seine mittlerische Fürbitte das ewige Leben, welches der Vater hat und der Sohn im Vater, immerdar den Gläubigen durch den Geist, welchen er vom Vater bittet und sendet (AG. 2, 33. Joh. 14. 16. 26. 15, 26. 16, 7. 13 fl.), vermittelt. Weil der Sohn Mensch geworden ist, deshalb hat gerade er ein wahrhaft brüderliches Mitleid mit uns (Hebr. 2, 17. 4, 14 fll.), wie es in dieser Weise der Vater als solcher nicht hat; deshalb ist es aber eben das Amt des Sohnes, der als Gottmensch zur Rechten des Vaters erhöht ist, daß er, der Gerechte, mit seiner priesterlichen Fürbitte, uns die Ungerechten, aber in ihm Angenehmen, bei dem Vater vertritt.

Von der Fürsprache des Herrn für die Gläubigen, welche trotz der unbedingten Aufgabe, nicht zu sündigen, doch immer wieder sich vergehn und fortwährend mit reuigem, gläubigem Bekenntnis, wie es ihrem Lichtwandel geziemt, Vergebung der Sünden und Reinigung von aller Untugend bedürfen, schreitet der Apostel V. 2 zu der weitern Vorstellung fort, daß er (αὐτὸς), Jesus Christus, die Versöhnung für unsere, ja für der ganzen Welt Sünde sei: καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι κτλ. Wir haben schon oben gelegentlich bemerkt, daß dieser Satz nicht ausdrücklich in ein solches Verhältnis zu V. 1 gesetzt sei, daß V. 1 (παράκλητος) durch V. 2 (ἱλασμός) begründet erscheine; denn καὶ ist nicht mit Beza, noch Vorgang des Syrers, gleich γάρ zu faßen, so richtig auch in der Sache Bezas Anmerkung ist: nititur enim haec παράκλησις unica sacrificii Christi efficacia. Johannes hat aber diese innere Relation nicht gedacht, sonst würde ihm das einfache γάρ oder καὶ γάρ nicht gefehlt haben. Er fügt vielmehr (vgl. schon Calov, Lücke, de Wette, u. a.) der speciellern Vorstellung von der beständigen Fürsprache des Herrn den weiter greifenden Gedanken seiner fortwährend (ἐστὶ, Präs.) gültigen und wirksamen Versöhnung hinzu, und noch einen Schritt weiter gehend, blickt der Apostel nicht bloß auf „uns", auf sich und seine Leser, sondern hebt die schlechthin universale Bedeutung dieser Versöhnung hervor.

Der Begriff ἱλασμός, welcher noch einmal IV, 10 in ganz ähnlicher Verbindung vorkömmt, ist in sprachlicher Hinsicht ebenso leicht verständlich, als derselbe seinem Gehalt, seiner Begründung und Beziehung nach im ganzen neuen Testamente klar vorliegt. Der Gedanke der Versöhnung der sündigen Welt mit Gott durch Christum, vor allen Dingen durch das heilige Liebesopfer im Tode des Herrn (Röm. 3, 25), liegt der gesammten Heilsbotschaft im N. T. wesentlich zum Grunde und ist schon in seiner göttlichen Wahrheit durch die vorbildlichen Opfer in der Öconomie des alten Bundes wie durch die geisterfüllten Reden der alttestamentlichen Propheten in Typen und Weissagungen dargestellt. Ja die Idee der Ver-

söhnung, und zwar durch ein heiliges, stellvertretendes Opfer, ist so tief in dem ethischen Wesen des Menschen begründet, daß auch die Heiden, welche dem unbekannten Gotte dienen wollten, in ihren Opfersühnungen Schattenbilder der Wahrheit und ihre Zuchtmeister auf Christum hatten. Es ist deshalb wie eine offenbare Verletzung des allgemeinen griechischen und des gesammten biblischen Sprachgebrauchs, so eine Verdrehung der klarsten Schriftanschauung und eine Verleugnung des tiefsten ethischen Bedürfnisses, wenn man sagt, die neutestamentliche Vorstellung des ἱλάσκειν, ἱλασμός habe mit dem Tode des Herrn nichts zu thun (Socin), und wenn Christus die Versöhnung unserer Sünden genannt werde, so sei damit entweder nur bezeichnet, daß Christus unsere Sünden selbst vernichte (Grotius, Rosenmüller), oder daß er die Macht und den Willen habe, uns vor den verdienten Strafen zu bewahren (Socin). Grotius (z. u. St.) sagt ἱλασμός sei soviel als ἱλαστής, nach hebräischer Sprachweise, und ἱλάσκειν bedeute facere ut cessent peccata; der Sinn des Ausspruchs sei nämlich: vires praestat, ne peccemus in posterum. Allein schon Calov entgegnet treffend, nicht facere ut cessent peccata, sondern ut cesset ira propter peccata sei die Bedeutung von ἱλάσκειν. Die Polemik Calovs gegen Grotius ist um so schlagender, weil Grotius selbst in seiner Schrift Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi. Lugd. Bat. 1617, die er, um dem Verdachte des Socinianismus zu entgehen, ausdrücklich adversus Faustum Socinum herausgab, den richtigen Sinn des ἱλασμός vortrefflich entwickelt hatte (vgl. besonders cap. VII—X De placatione et reconciliatione, de redemptione — de expiatione nostra per Christi mortem facta. p. 109 sqq.). Socin, dem auch Episcopius widerspricht, behauptete nämlich, das ἱλάσκειν würde nicht dem leidenden Christus, sondern dem wieder lebendig gemachten und erhöhten Sohne Gottes in der Schrift beigelegt (Röm. 5, 9. 1 Theff. 1, 10), und urtheilte deshalb: apparet manifeste, quidquid illi eo in loco tribuitur, non habere rationem ipsius Christi mortis, sed tantum vitae, quae post ipsam est con-

sequuta. Die Bedeutung des Ausdrucks bestimmte er demgemäß so: placare heiße nicht ex irato mitem reddere, sondern nur *declarare*, quod pertinet ad poenas peccatorum, ejus animum, cujus est eas sumere atque repetere, mitem atque pacatum; *declarare*, fore ut peccata meritas poenas non luant. Johannes nenne also Christum *ἱλασμός*, propitiatio pro peccatis nostris, um zu bezeichnen: cura et ope Jesu Christi fieri, ut nos liberi simus a poenis peccatorum. Gegen Socin entwickelte aber Grotius die wesentliche Bedeutung von *ἱλασμός*. *Ἱλάσκεσθαι*, verwandt mit dem *εἰρηνοποιεῖν* und *καταλλάσσειν* der Schrift, bedeute placare d. h. iram avertere. Christus aber habe, als unser *ἱλασμός* oder *ἱλαστήριον*, d. h. als Sühnopfer, durch nichts Anderes, als durch seinen freiwilligen Opfertod uns mit Gott versöhnt, Gottes Zorn von uns gewandt (vgl. noch in derselben Schrift Cap. I. VI.). Gott ist, nach dem constanten Sprachgebrauch der heiligen Schrift, der mit dem gemeinen griechischen Gebrauche völlig übereinstimmt (vgl. Albertis Noten zu Hesychius s. v. *ἱλάσκεσθαι*, und viele Belege bei Grotius), insofern *ἵλεως* in Ansehung der menschlichen Sünden, als er anstatt seiner *ὀργή* (Röm. 5, 9 fl.) sein *ἔλεος* walten läßt. Vgl. die LXX in 2 Chron. 6, 25. 27 (eine Stelle, deren Zusammenhang deshalb unserer johanneischen Stelle ähnlich ist, weil auch dort das reuige Bekenntnis und die Abbitte vorausgesetzt wird) Jer. 38 (31), 34. 43 (36), 3. Num. 14, 18 fll. (wo gesagt wird, daß Gott, den sein Volk durch sein Murren und seine Sünden gereizt hat, *παροξύνειν*, auf die Fürbitte des Moses *ἵλεως* wird); mehr Beispiele siehe bei J. Chr. Biel, nov. thesaur. phil. Hag. Conv. 1779. P. II. p. 64. s. vv. *ἱλάσκομαι*, *ἱλασμός* u. s. w. Somit heißt *ἱλάσκειν* jemanden zu einem *ἵλεως* machen, wie Hesychius sagt: *ἐξιλεοῦσθαι*. Hebr. 2, 17. 8, 12; und *ἱλασμός* wird dem Sinne nach ganz richtig von Hesychius erklärt durch die Synonymen *εὐμένεια*, *συγχώρησις*, *διαλλαγή*, *καταλλαγή*, *πραότης*. Nur die Form des Ausdruckes und die Vorstellungsweise geht aus der Erklärung des Hesychius nicht deutlich hervor. Daß *ἱλασμός*

soviel sei als ἱλαστής ist eine völlig grundlose Behauptung des Grotius (in seinen Noten). Mehr Schein hat die von ihm in seiner Defensio (p. 111 sq.) vorgetragene und von den meisten Auslegern, auch von Lücke und de Wette, aufgenommene Meinung, daß unser ἱλασμός, gleich dem ἱλαστήριον (Röm. 3, 25), ein Versöhnungs=, Sühnopfer bedeute. Grotius erklärt demgemäß ἱλασμός durch placamen und versteht die expiatio quae fit placando. Allein so treffend diese Erklärung bei dem Paulinischen ἱλαστήριον ist (ἱλαστήρ. bezeichnet irgendein Mittel der Sühnung, man versteht aber leicht aus dem Zusammenhange das Opfer; vgl. Meyer zu d. St.), so wenig scheint doch die Form ἱλασμός diese Vorstellung an die Hand zu geben. Die abstracten Verbalsubstantive mit der Endung μός bezeichnen „die intransitive Beziehung des Stammverbs" (Kühner, I, §. 378. S. 418). Christus wird also als die Versöhnung selbst vorgestellt, weil dieselbe in seiner Person wirklich vorhanden ist. Völlig parallel ist die Anschauungsweise 1 Cor. 1, 30., wo Christus unser ἁγιασμός genannt wird. Vgl. auch 2 Cor. 5, 21. Wie Christus selber der Weg, selbst die Wahrheit, selbst das Leben ist, weil er offenbart und mittheilt nicht sowohl, was er hat, als ein fremdes, von seinem eignen Wesen und seiner Person verschiedenes Besitzthum hat, sondern vielmehr was er selber wesentlich und persönlich ist, so erscheint er selbst als unsere Versöhnung und Heiligung, weil dies einzelne Momente des ewigen Lebens sind, welches in ihm ewig mittheilbar da ist und zur thatsächlichen Mittheilung an die Welt in der Person des fleischgewordenen Sohnes „erschienen" (I, 1 ffl.) ist. Der Versöhner und das Opfer der Versöhnung, beides ist er selbst, der von dem Vater gegeben ist und sich selbst gegeben hat für die Welt. Denn vollbracht ist die Versöhnung, oder w[ie] Nitzsch (System. S. 270), um unsern Begriff ἱλασμός o[der] expiatio von dem der καταλλαγή, reconciliatio, genauer unterscheiden, treffend sagt, die Versühnung durch das [un]schuldige Leiden und Sterben des Herrn, kurzweg durch [das] Blut (Col. 1, 20 ff. Röm. 3, 25. Hebr. 9, 14). Durch

Blut hat Christus Frieden gestiftet, das Kreuz ist das Zeichen der vollendeten Versöhnung. Indem Christus, als ewiger Hoherpriester, sich selbst opferte, hat er den neuen Bund gestiftet, in welchem Gott uns gnädig, ἵλεως, (Hebr. 8, 12) ist. Vgl. Hebr. 7, 27. 8, 3 fll. 9, 11 fll. Diese im Briefe an die Hebräer und in den Paulinen mit besonderm Nachdruck entwickelte Vorstellung liegt auch bei Johannes durchweg zum Grunde (Joh. 3, 16. 6, 51. 10, 15 u. s. w.). Und zwar reden die Apostel von der Versöhnung durch den Tod, das Opfer Christi mit einer so kräftigen Einfachheit und mit einem solchen Nachdruck, daß man ihren Worten nicht wohl eine „symbolische" Bedeutung (Lücke) abmerken kann. Wo von einer wirklichen ὀργή des heiligen Gottes die Rede ist, da wird auch das ἱλάσκεσθαι (Hebr. 2, 17), wodurch Gott ἵλεως wird, so daß er anstatt der ὀργή sein ἔλεος offenbart, wirklich und wörtlich zu verstehn sein. Symbolisch, und deshalb typisch, ist das alttestamentliche Opfer; aber wirkliche Realität, unmittelbare und ewige Gültigkeit hat das Opfer Christi. Die Ausdrücke ἱλασμός, ἱλάσκεσθαι u. s. w. wird man, in Beziehung auf das Opfer Christi, nicht sowohl symbolisch, als vielmehr inadäquat nennen dürfen, deshalb weil die Wirkung des Opfers auf Gott nicht in anthropopathischer Oberflächlichkeit und Engherzigkeit als eine Umstimmung Gottes gedacht werden kann, als wenn er, der vorher zornig gewesen wäre, nachdem das Opfer gebracht ist, gnädig geworden sei. Vielmehr ist nach der Anschauungsweise des ganzen N. T., die namentlich bei Johannes auf das entschiedenste ausgeprägt ist (IV, 10. III, 16. Joh. 3, 16. 10, 15. 13, 1. Vgl. Gal. 2, 20. Röm. 5, 8), die Sendung, die Dahingabe des Sohnes zu dem Opfer durchaus als Erweisung derselben heiligen Liebe zu denken, in welcher der Sohn das Opfer für uns gebracht hat. Die weitere dogmatische Ausarbeitung der Sache ist in vortrefflicher Weise von Nitzsch gegeben. Aber freilich, so tiefsinnig auch Nitzsch die der zu erlösenden Menschheit zugewandte Seite der Versöhnung und Versühnung durch den Tod des Gerechten durch und für die Ungerechten anschaut und die Einheit des göttli-

chen Zornes und der göttlichen Gnade in jenem Opfer nach ihrer ethischen Bedeutung für uns aufdeckt — „indem der Welt Ungerechtigkeit, sagt Nitzsch, sich an dem Heiligen und Gerechten vergeht, vollendet und erschöpft sie sich; er erduldete sie in der Herrlichkeit seiner Unschuld, um sie durch seinen Geist in uns zu strafen. So, in ihrem Gerichte wird die Sünde vergeben; so, in ihrer Strafe wird sie versöhnt" — die Gott zugewandte Seite der Sache, die seinem heiligen Wesen immanente selige Harmonie der Gerechtigkeit, die vom Sohne das Opfer verlangt, und der Gnade, die den Sohn in das Opfer für die Feinde (Röm. 5, 8) sendet, dieses Geheimnis zu verstehn, ist den Gläubigen erst dann gegeben, wenn sie Gott selber anschauen.

Christus ist die Versöhnung für unsere Sünden; an diesem Troste sollen die fallenden Gläubigen sich immer wieder aufrichten. Aber jedem Einzelnen ist dieser Trost gerade deshalb gewiß, weil die Versöhnung Christo nicht bloß Einzelne, sondern schlechthin das ganze Gebiet des *κόσμος* umfaßt. Quam late patet peccatum, tam late propitiatio, sagt Bengel. So ist es zweckmäßig, daß Johannes, diese universale Bedeutung der Versöhnung Christi hervorhebt: *οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κοσμοῦ*. Was die Redeform der letzten Worte anlangt, so liegt darin eine leicht verständliche, ächt griechische, auch sonst dem Johannes (Ev. 5, 36) geläufige Breviloquenz. Vollständig würde die Rede lauten: *ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν τοῦ κόσμ.* sc. *ἁμαρτιῶν*. Vgl. Winer, S. 541 fl. Der Gedanke selbst aber hätte keinen Anstoß geben sollen; denn nach der johanneischen, wie nach der allgemeinen Anschauung des neuen Testamentes ist Christus *σωτὴρ τοῦ κόσμου* (IV, 14. Joh. 4, 42. Vgl. 1, 29. 3, 16). Weil jedoch nicht alle, die zu dem ganzen *κόσμος*, zu der Gesammtheit der von Gott entfremdeten Welt gehören, der Versöhnung und des Heiles überhaupt theilhaftig werden, so hat man den textgemäßen Gedanken zu beschränken gesucht, was entweder dadurch geschehen konnte, daß die beiden Vorstellungen des *ἡμεῖς* und des *κόσμος* in

ihrer Beziehung auf einander verkehrt aufgefaßt wurden, oder daß der Ausdruck κόσμος falsch gedeutet wurde. In der ersten Weise hat schon Cyrill (bei Calov) geirrt, indem er das ἡμεῖς von den Juden, den κόσμος von den Heiden verstand, eine Auslegungsweise, die auch Oecumenius gelten läßt, und die von manchen Reformirten (vgl. Calov und Wolf) angenommen ist. Meistens aber haben die Ausleger, welche das ἡμεῖς richtig nach dem Zusammenhange (vgl. ἔχομεν V. 1) auf die derzeitigen Gläubigen überhaupt, als deren unmittelbare Repräsentanten der Apostel selbst und seine Leser erscheinen, bezogen, weil sie die weitere Vorstellung von der unbedingten Universalität der Versöhnung Christi nicht verstanden, den Begriff des κόσμος, dessen unbeschränkte Weite durch das ausdrückliche ὅλον doch so klar bezeichnet ist, beschränkt. Augustin und Beda sind hierin vorangegangen, Calvin, Beza und die übrigen reformirten Exegeten sind nachgefolgt. Sie alle verstehn nur die electi, die ecclesia, welche in der ganzen Welt, zu allen Zeiten bestehe und also die ganze Welt umfaße. So sagt Beda: Non pro illis solum propitiatio est Dominus, quibus tunc in carne viventibus scribebat Joannes, sed etiam pro omni ecclesia, quae per totam mundi latitudinem diffusa est, [a] primo nimirum electo usque ad ultimum, qui in fine mundi nasciturus est, porrecta. — Pro totius ergo mundi peccatis interpellat Dominus, quia per totum mundum est ecclesia, quam suo sanguine comparavit *). Ähnlicherweise urtheilte Calvin, Johannes begreife die reprobi nicht mit unter den „allen", von welchen er rede, sondern meine nur die, welche glauben würden. Dieser Ansicht gegenüber, welche von Socin mit Bitterkeit bekämpft wird, haben Episcopius und die lutherischen Exegeten (Luther, Calov, S. Schmid, Wolf, Bengel, J. Lange,

*) Interessant ist die Vergleichung Augustins, auf welchen Beda sich gründet. Augustin sagt auch: Ecce habes ecclesiam per totum mundum; aber der letzte Satz des Beda lautet bei Augustin: propitiatio peccatorum, non tantum nostrorum, sed et totius mundi, *quem suo sanguine comparavit.*

Lücke u. s. w. Vgl. Form. Conc. P. II. IX. 28 (Ed. Hase p. 805) die wirklich universale Bedeutung der Versöhnung Christi hervorgehoben, indem nur manche, um der von ihnen, wie von den Reformirten (vgl. Calvin) als Schwärmerei verworfenen Lehre von der Apokatastasis den scheinbaren Grund unserer Stelle zu entziehn, bemerkten, daß die Versöhnung der ganzen Welt allerdings sufficienter, aber nicht efficaciter geschehn sei. Schon Episcopius hat diese sehr inadäquate Ausdrucksweise getadelt. Beßer wird man mit Lücke sagen: „die Erlösung und Versöhnung Christi, obwohl sie in ihrer historischen Entwickelung der That nach immer nur die jedesmaligen κλητοί begreift, erstreckt sich doch ihrer Idee nach (κατὰ δύναμιν) auf das ganze menschliche Geschlecht, auch das noch zu erlösende (ὅλον τ. κόσμον).“ Immer ist aber festzuhalten, daß das Erlösungswerk Christi, kraft seiner tiefsten ethischen Bedeutung, die vollste efficacia für die ganze Welt hat. Denn gerade weil in jenem Werke das Leben für die ganze Welt bereitet ist, deshalb muß jenes Werk für die, welche es nicht zum Leben annehmen, zum Tode wirken. Die Versöhnung ist, weil sie ethisch ist, kritischer Natur. Nach dieser hat die Versöhnung der ganzen Welt ihre reale efficacia für die ganze Welt; den Gläubigen bringt sie das Leben, den Ungläubigen den Tod. Warum aber hebt Johannes diese universale Beziehung der Versöhnung in Christo ausdrücklich hervor? Lücke antwortet: nicht um dem Stolze des jüdischen Particularismus — wie z. B. Semler und ähnliche Ausleger geurtheilt haben — sondern um der Gefahr eines, in heidenchristlichen Gemeinen leicht entstehenden, christlichen Particularismus, den auch Paulus (Tit. 3, 2—7. 1 Cor. 5, 9—13) abschneide, zu begegnen. Allein diese Absicht erscheint doch in keiner Weise indicirt. Der vorausgesetzte christliche Particularismus findet sich weder bei Johannes noch sonst wo im N. T. angedeutet. Am wenigsten 1 Cor. a. a. O.; aber auch Tit. 3. wird nicht nur nicht gegen einen falschen christlichen Particularismus polemisirt, sondern vielmehr umgekehrt wird aus der Idee des christlichen Universalismus, als aus einem concesso,

argumentirt. Uns scheint der Fortschritt von der Vorstellung „unserer Sünden" zu der „der Sünden der ganzen Welt" in der Sache selbst zu liegen. Jeder Einzelne kann gerade deshalb, wie schon oben angedeutet wurde, sich der Versöhnung in Christo getrösten, weil dieselbe eben nicht bloß für einzelne, sondern schlechthin für alle geschehn ist. Die Erweiterung *οὐ μόνον δὲ κτλ.* giebt also dem vorangegangenen Gedanken, *περὶ τ. ἁμαρτ. ἡμ.* einen festen Rückhalt. Treffend hat Luther dies ausgedrückt, indem er sagt: „Es ist eine ausgemachte Sache, daß auch du ein Theil von der Welt bist; damit dich nicht etwan dein Herz betrügen möge, wenn es dächte: der Herr ist für Petrum und Paulum gestorben —, nicht für mich."

V. 3. *Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.*

V. 4. *Ὁ λέγων ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν.*

V. 5. *ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν.*

V. 6. *Ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς περιπατεῖν.*

Kritische Schwierigkeiten bietet der Text dieser Verse nicht. Abgesehn von einigen gänzlich unbedeutenden Varianten findet sich in V. 4 vor *ἔγνωκα* bei guten Zeugen (AB) ein *ὅτι* recitativum, und V. 6 hat die Recepta, auf Auctorität von C, vor *περιπατεῖν* ein *οὕτως*, das auch von Wetstein, Mill u. a. in den Text aufgenommen ist. Für den Sinn erscheinen beide Lesarten völlig irrelevant. Ein recitativisches *ὅτι* hat Johannes unten IV, 20 nach der Formel *ἐάν τις εἴπῃ*, in einem Satze, welcher überhaupt mit II, 4 eine gewiße Ähnlichkeit in Bau und Inhalt hat. Vielleicht ist das *ὅτι* an unserer Stelle von dorther entlehnt; wenigstens ist IV, 20, außer II, 4, die einzige Stelle des Briefes, in welcher auf die Formel *ὁ λέγων*, oder *ἐάν τις εἴπῃ* eine oratio di-

recta folgt; dort ist dieselbe sicher mit dem recitativischen ὅτι eingeleitet. Sonst folgt bei Johannes auf die Formeln ἐὰν εἴπωμεν oder ὁ λέγων die oratio indirecta, und zwar entweder der Infinitiv (I, 6. II, 6. 9) oder ein temp. fin. mit ὅτι (I, 8. 10). — Weshalb das οὕτως, V. 6, wenn es ursprünglich im Texte stand, ausgefallen sei, ist nicht wohl einzusehn. Man könnte etwa denken, es sei unversehns weggeblieben wegen der Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden αὐτός; denn eine absichtliche Auslaßung des Wortes, etwa in dem Sinne, daß wir ganz so wie Christus doch nicht wandeln könnten, liegt zu fern. Umgekehrt aber erklärt sich die Hinzufügung des οὕτως, das dem καθὼς ausdrücklich entsprechen sollte, leichter. Ohne ein entsprechendes οὕτως steht καθὼς auch II, 27. III, 3. IV, 17.

Die Verbindung von V. 3 fll. mit dem Vorhergehenden pflegt von den Interpreten auf zweierlei Weise gedacht zu werden. Einige, sich an das haltend, was auch wegen des einfachen καὶ am nächsten zu liegen scheint, schließen die Entwickelung V. 3—6 unmittelbar an den Gedanken der Versöhnung (V. 2), indem sie, wie Episcopius, meinen, der Apostel lehre nun, welchen die eben verkündigte Versöhnung in Christo zu gute komme, den Gläubigen nämlich (ἐγνωκέναι αὐτὸν bezeichnet nach der Ansicht der meisten ältern, namentlich der dogmatischen Ausleger, nichts Anderes als den Glauben), welche durch Liebe und Gehorsam erweisen, daß ihr Glaube ein wirklich lebendiger sei. Auch Calovius und J. Lange bestimmen die Verbindung unserer und der vorhergehenden Verse ähnlich, insofern als auch sie meinen, daß an die V. 1. 2 objectiv hingestellte Verkündigung von dem Heile in Christo, dem Fürsprecher, dem Versöhner, V. 3 fll. die subjective Bedingung der Aneignung jenes Heiles angeschloßen werde. So sagt J. Lange: Apostolus doctrinam de officio Christi paracletico et hilastico applicat ad salutarem Christi agnitionem, hanc a cognitione, seu fide imaginaria discernens. Vollständiger, aber noch mehr die lebendige Bewegung des einfachen Textes in den absichtlichen Gang der dogmati-

schen Schule umsetzend, beschreibt Calov den Zusammenhang: **Quae apostolus tradidit de verbo incarnato ejusque beneficiis in nos redundantibus, communione cum Patre, purificatione a peccatis et remissione peccatorum vel justificatione, de advocatura Christi pro nobis apud Patrem et de propitiatione pro peccatis nostris per Christum facta ideo tradidit, ut vera fide susciperent Christum et in ea fide perseverarent, utpote a quo et in quo tanta habeant beneficia. Jam *naturam fidei* istius et *signa* exponit, quibus fides vera cognoscitur.** Diese Zeichen seien das Halten der göttlichen Gebote überhaupt und besonders die Bruderliebe. **Colligimus enim ex observatione mandatorum Domini, quae non nisi ex fide oritur, antecedens ipsum, fidem, vel quod Dominum cognoscamus.** Diese Beschreibung des Zusammenhanges, zumal bei Episcopius und J. Lange (denn Calov greift wenigstens über V. 1 und 2 zurück und faßt das Heil in Christo nach seiner Gesammtheit wie es von Anfang des Briefes an geschildert ist, ins Auge), ist aber entschieden textwidrig. Die Gedanken von der Fürsprache und der Versöhnung Christi haben im Gesammtzusammenhange der johanneischen Entwickelung keine so hervorragende Stellung, daß an diese die weitere Rede sich anschließen könnte; namentlich enthält V. 2 offenbar einen Nebengedanken, eine Erweiterung dessen, was V. 1 über die Fürsprache Christi in einer ganz bestimmten Beziehung gesagt und deshalb in sich völlig abgeschloßen ist. Wie wichtig es aber für die richtige Erklärung auch der einzelnen Momente in V. 3 fll. ist, daß V. 2 in seinem wahren Verhältnis zu dem Ganzen aufgefaßt wird, werden wir unten sehn. — Wenn aber Episcopius und J. Lange den Gedanken, an welchen V. 3 fll. sich anschließt, zu nahe gesucht und zu enge gefaßt haben, so ist, freilich im Wesentlichen nach derselben Richtung hin, Calov zu weit, ins Unbestimmte hineingegangen. Calov hat die mannichfaltigsten Gedanken, die an ihrer Stelle immer ihre besondere Beschränkung und Beziehung haben, gegen den bisher entdeckten Sinn des Apostels combinirt und die concrete Gestaltung und Wendung der Ge-

danken im Einzelnen und im Ganzen verdunkelt; denn, wie wir gesehn haben, ist es der I, 5. 6 vorangestellte Gedanke, welcher alles beherrscht und dessen Entfaltung die eigenthümliche Bewegung des ganzen Abschnitts deutlich und kräftig bestimmt. Es kann darum kein Zweifel sein, daß der Gedanke V. 3 fll. im Wesentlichen auf jenen Hauptsatz I, 5 fl. zurückbezogen werden muß, wie schon Oecumenius (vgl. auch Socin, Calvin, Lücke, de Wette u. a.) richtig gesehn hat. Die Vorstellung der Gemeinschaft mit Gott wird auch in V. 3 fll. entwickelt. Aber wie ist nun der Zusammenhang genauer zu bestimmen? Sehr einfach urtheilt Oecumenius: *εἰρηκὼς ἀνωτέρω τοὺς εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότας κοινωνίαν ἔχειν πρὸς αὐτόν, πιστωτικὰ τῆς κοιν. τῆς πρὸς αὐτὸν παρατίθεται.* Allein so richtig Oecumenius auch erkannt hat, erstlich daß die oben an die Spitze gestellte Idee unserer Gottesgemeinschaft auch unsere Verse trägt, zweitens daß das in unsern Versen Gesagte als die „Bewährung" dessen, worauf jene Gemeinschaft beruht, erscheint, so ungenau ist es doch, nach dem bestimmten Zusammenhang unseres ganzen Textes von I, 5 an, diese Bedingung ohne weiteres als *πιστεύειν* zu faßen. Die Bedingung unserer Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, wird von Johannes vielmehr als Wandel im Lichte bezeichnet. Somit weist uns die bestimmte Bewegung der johanneischen Gedanken darauf hin, gleichwie wir I, 8 fll. in dem aufrichtigen, reuigen Sündenbekenntnis ein wesentliches, ja das immerdar erste Moment des Lichtwandels der Gläubigen erkannten, so auch einerseits in dem V. 3 fll. genannten „Halten der göttlichen Gebote" u. s. w., jenen Lichtwandel der Christen, anderseits in dem „Erkennen Gottes", noch deutlicher in dem „Bleiben in ihm" jene Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, wiederzufinden. So gestaltet sich der Gedankengang des Textes immer fester und lebendiger, freilich auch schwieriger, weil wir genöthigt sind, in die Tiefe der johanneischen Anschauung einzudringen, nach welcher in dem „Erkennen" (V. 3. 4), gleichwie in dem „Lieben" Gottes (V. 5) und dem „Sein" oder „Bleiben in Gott" (V. 5. 6)

dieselbe reale Gemeinschaft mit Gott beschrieben wird, sowie anderseits in dem „Halten der Gebote", oder des „Wortes Gottes" (V. 3. 4. 5) und in dem „Wandeln gleichwie Christus wandelte" (V. 6) der Lichtwandel der Gläubigen dargestellt wird. Nach beiden Seiten hin haben, wie uns scheint, die Ausleger dem Contexte nicht genügt. Die Darlegung des Lichtwandels, als der Bedingung unserer Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, hat man V. 3 fll. noch weniger erkannt, als I, 8 fll.; und die Idee der Gemeinschaft mit Gott, deren innige Verwandtschaft mit der „Liebe zu Gott" (V. 5) manchen Auslegern eingeleuchtet hat, indem es nahe lag, die Liebe als das „Band der Gemeinschaft" (Grotius) zu begreifen, hat man in dem „Erkennen Gottes" nicht mit der Bestimmtheit und der Unmittelbarkeit, welche der Text voraussetzt, wiedergefunden. Zu welchen Irrthümern aber dieser Mangel Veranlaßung giebt, wollen wir sogleich hier an zwei einzelnen Beispielen, abgesehn von der schiefen und unlebendigen Auffaßung des Ganzen, zeigen. Carpzov und S. G. Lange möchten, weil ihnen die Vorstellung des „Erkennens Gottes" neben der der Liebe und des Bleibens in Gott zu geringe scheint, das ἐγνωκέναι gradezu in das Gott Lieben umsetzen; und Socin, welcher ausdrücklich bemerkt, daß V. 3—5, wo nur von einem Erkennen und einem Lieben Gottes oder Christi geredet werde, von einem Sein in ihm keine Rede gewesen sei, will deshalb die letzten, und offenbar ebenso sehr das Frühere zusammenfaßenden und abschließenden, als auf das Folgende hinleitenden Worte von V. 5 ἐν αὐτῷ ἐσμέν nur zu dem Folgenden ziehn und demgemäß die Versabtheilung verändern. Nachdem der Apostel den in seinem Hauptsatze „Gott ist Licht" (I, 5) liegenden paraKletischen Gedanken, seinem Zwecke (I, 3 fl.) gemäß, zuerst im Allgemeinen als eine mit innerer Nothwendigkeit sich ergebende Forderung ausgesprochen hatte, daß wir nämlich mit dem Gotte nur wenn wir im Lichte wandeln Gemeinschaft haben können (I, 6. 7), hatte er angefangen, diesen Lichtwandel der Gläubigen, als die Bedingung unserer Gemeinschaft mit Gott, genauer zu entfalten. Hier trat als

erstes Moment das wahre, aufrichtige, reuige Erkennen und Bekennen der auch den Gläubigen noch immer anklebenden Finsternis der Sünde hervor; denn von diesem Puncte aus entwickelt und vollendet sich, kraft der versöhnenden, erlösenden, heiligenden Wirksamkeit des für uns gestorbenen und immerdar uns vertretenden Christus, das neue, reine Lichtleben der Gläubigen (I, 8—II, 2). Nun fügt der Apostel (καὶ) ein neues, weiteres Moment jenes Lichtwandels der Gläubigen, in welchem sie die Gemeinschaft mit Gott (Erkenntnis, Liebe Gottes, Sein, Bleiben in Gott) haben, hinzu, nämlich das Halten seiner Gebote, seines Wortes, das Wandeln wie Christus gewandelt ist; denn hierin offenbart sich, bethätigt sich das Wandeln im Licht (V. 3—6), so daß wir hieran (ἐν τούτῳ vgl. über dies ἐν Winer S. 369) jenes, unser Erkennen Gottes, unser Bleiben in ihm, kurz unsere reale Lebensgemeinschaft mit ihm erkennen: ἐν τούτῳ γινώσκομεν — ἐὰν κτλ. Für die richtige Erfaßung des ganzen Gedankens ist das genaue und klare Verständnis dieser Formel von größter Wichtigkeit. Mit der feinsten griechischen Eleganz bezeichnet Johannes die ideale Vorstellung, daß wir wirklich die Gebote Gottes halten. Wir werden namentlich bei V. 5, wo von unserer vollendeten Liebe zu Gott die Rede ist, sehen, daß die accurate Redeform des Apostels nicht sorgfältig genug beobachtet werden kann. Johannes gebraucht die Formel ἐν τούτῳ γινώσκομεν erstlich in der Weise, daß das Demonstrativum auf das Vorhergehende zurücksieht und dasselbe abschließt, wie sogleich V. 5; ganz ähnlich ist die Formel III, 10. Woran wir erkennen, daß wir in ihm sind (V. 5), ist eben gesagt: ὃς δ᾽ ἂν τηρῇ αὐτ. τ. λόγ.; ebenso ist in den Versen vor III, 10 entwickelt, worin die Kinder Gottes im Unterschiede von denen des Teufels offenbar sind. Wenn aber zweitens das Demonstrativum in der Formel ἐν τούτῳ γινώσκ., oder ähnlichen, vorwärtsblickt und das Kennzeichen selber, nebst dem erkannten Gegenstande (ὅτι ἐγνώκ. αὐτόν. V. 3. ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν. V. 5) nachfolgt, so drückt Johannes dies Kennzeichen, je nach der verschiedenen Nüanci-

rung der Vorstellungsweise, in significanter Mannichfaltigkeit aus. Entweder nämlich wird das im Demonstrativum angekündigte Kennzeichen in einem besondern Satze beschrieben, wie IV, 2; oder es wird mit einer leichten Ausweichung der Construction der mit *ἐν τούτῳ* begonnene Gang der Rede gar nicht ebenmäßig vollendet, sondern nach einer verwandten Anschauungsweise eine neue Form eingesetzt, etwa wie III, 24, wo das nach *ἐν τούτῳ γινωσκ.* zu erwartende Kennzeichen mit *ἐκ* eingeführt wird. Dieser Redeweise dem Sinne nach völlig parallel ist aber die Vollendung der mit *ἐν τούτῳ* begonnenen Construction durch ein entsprechendes *ὅτι*. So schreibt Johannes, indem er völlig den Sinn von III, 24 ausdrückt, IV, 13: *ἐν τούτ. γιν. — ὅτι ἐκ τ. πνεύματος αὐτ. δέδωκεν ἡμῖν.* Ebenso III, 16. 19. vgl. auch IV, 9 (*ἐν τούτ. ἐφανερώθη ἡ ἀγ. τ. θ. ὅτι ἀπέσταλκεν*) und IV, 10 (*ἐν τούτ. ἐστὶ ἡ ἀγάπη — ὅτι αὐτ. ἠγάπησεν ἡμ.*). Hier bezeichnet der Apostel die volle objective Realität des Kennzeichens. Das unzweifelhafte Factum, daß er uns von seinem Geiste mitgetheilt hat, daß er seinen Sohn gesandt hat, ist objectiv ein sicheres Zeichen, woran wir erkennen, daß er in uns bleibend ist u. s. w. Aber endlich findet sich auch, anstatt des *ὅτι* entweder ein *ἵνα*, wie IV, 17 (vgl. unsere Bemerkungen zu dem *ἵνα* I, 9), oder ein *ἐάν* (V. 3. vgl. das *ὃς δ' ἂν τηρῇ* V. 5. Joh. 13, 35.), welchem das *ὅταν* (V, 2) parallel ist. Dies *ἐάν*, *ὅταν* bezeichnet das in *ἐν τούτῳ* angekündigte Kennzeichen nicht als ein real vorhandenes, historisch gegebenes, objectiv gewißes, sondern als ein in seiner Möglichkeit, bedingungsweise vorgestelltes, d. h. als ein ideales. Wenn wir, sagt Johannes, wenn wir seine Gebote halten, so ist uns dies ein Zeichen, woran wir erkennen, daß wir ihn erkannt haben. Er denkt den möglichen, ja kraft des Gebotes II, 1 nothwendigen, Fall als wirklich (vgl. unsere Bemerkungen zu dem *ἐάν* I, 6). Johannes spricht von der idealen Anschauung des christlichen Lichtwandels aus. Deshalb ist in V. 5, für dessen richtige Auslegung wir somit schon hier den sichern Grund gewinnen, das *ὃς δ' ἂν τηρῇ*, mit

dem hierauf zurücksehenden ἐν τούτῳ γινώσκ. dem Sinne nach ganz gleich unserer Formel ἐν τούτῳ γιν. — ἐὰν V. 3. Weil aber der Apostel das gesetzte Kennzeichen, welches in der That wirklich sein sollte, nur in idealer Anschauung als wirklich sich vorstellt, so kann V. 6 ausdrücklich das einfache, bestimmte ὀφείλει eintreten. Das ἐν αὐτῷ μένειν V. 6 ist nämlich ebenso parallel dem ἐν αὐτῷ εἶναι V. 5, dem ἡ ἀγάπη τ. ϑ. τετελ. V. 5. dem ἐγνώκ. αὐτ. V. 4. 3., und alle diese Begriffe sind im Wesentlichen nur verschiedene Entfaltungen des überall herrschenden Grundgedankens der Gemeinschaft mit Gott, als das περιπατεῖν καϑ. ἐκ. περιεπ. V. 6 dem τηρεῖν αὐτ. τὸν λόγον, τὰς ἐντολὰς V. 3—5, entspricht und diese Ausdrücke ihrerseits den als Bedingung der Gottesgemeinschaft geforderten Lichtwandel genauer beschreiben. Somit können wir im Sinne des Apostels umschreiben: wenn wir sagen, daß wir in Gott sind und bleiben (V. 5. 6), daß wir ihn erkannt haben, so können wir daran erkennen, ob wir Lügner sind (V. 4), oder ob wirklich die Wahrheit in uns ist und wir in Wahrheit ihn erkannt haben, ihn vollkommen lieben, in seiner Gemeinschaft stehen, daran daß wir seine Gebote halten, daß wir wandeln, wie Christus gewandelt ist; denn dies müßen wir thun, so geziemt es uns als Gläubigen, im Lichte Wandelnden.

Die Gedanken V. 3—6 nehmen einen ähnlichen kreisförmigen Verlauf, wie wir schon I, 6. 7 und I, 8—10 bemerkten und noch öfter in unserm Briefe finden werden. Zuerst stellt Johannes den einfachen Satz positiv hin, V. 3; dann folgt im Gegensatze die Aufdeckung der Lüge, V. 4, welcher V. 5 wiederum die Wahrheit, die schon V. 3 bezeichnet war, gegenübertritt. So entsteht eine zwar einfache, leicht zu verfolgende, aber doch lebensvolle, auch in dem schönen Wechsel der Formen (man beachte Mannichfaltigkeit in den Formeln: ἐν τούτ. γινώσκ. — ἐὰν V. 3. ὁ λέγων V. 4. ὃς δ'ἂν τηρ. V. 5) ausgeprägte kräftige Bewegung der Gedanken, welche sich endlich V. 6 organisch abschließt.

Daran erkennen wir, sagt der Apostel zuerst, daß wir

ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten. Es fragt sich hier zunächst, wessen Erkenntnis, wessen Gebote gemeint seien, ob Christi oder Gottes. Auf Christum sind die Pronomina αὐτόν, αὐτοῦ, αὐτῷ V. 3—6 von den meisten ältern Auslegern bezogen; so von Augustin, Episcopius, Grotius, Luther, S. Schmid, Calov, Wolf, S. G. Lange, Bengel, J. Lange, Sander, Neander. Socin schwankt, neigt sich aber doch mehr auf diese Seite; eine ähnliche Unbestimmtheit ist bei Calvin. Erasmus versteht in V. 3. 4. das αὐτός von Gott, V. 5. 6 das αὐτός und ἐκεῖνος von Christo. Die neuern Ausleger dagegen (Lücke, Sachmann, Baumgarten-Crusius, deWette, Brückner, aber schon Beda und Oecumenius) beziehen meistens die Pronomina αὐτόν, αὐτοῦ u. s. w. auf Gott, dagegen das ἐκεῖνος V. 6 auf Christum. Für die Beziehung jenes αὐτόν auf Christum spricht allerdings der erste Augenschein, da in dem unmittelbar vorhergehenden Verse Christus Subject und mit αὐτός bezeichnet war. Allein wir haben schon oben gesehn, daß der Gedanke V. 1 und 2 keineswegs ein eigentlich leitender ist, daß V. 3 sich keineswegs innerlich und unmittelbar an V. 1. 2 anschließt, woraus folgt, daß αὐτός in V. 3 gar nicht das V. 2 genannte Subject zu bezeichnen braucht. Vielmehr giebt uns unser Text selbst, V. 6, die Unterscheidung des nächsten, eigentlich herrschenden (αὐτός) und des entferntern, untergeordneten Subjects (ἐκεῖνος. Vgl. III, 3) an die Hand; ja V. 5, wo, wie wir sehen werden, von unserer Liebe zu Gott, in wesentlichem Parallelismus mit unserer Erkenntnis Gottes (V. 3. 4) die Rede ist, tritt anstatt des Pronomens αὐτός das ausdrückliche Nomen ὁ θεός ein. Aber auch ohne diese bestimmten Fingerzeige des Textes selbst könnten wir nach der ganzen Stellung von V. 3—6 zu dem Hauptgedanken I, 5 ff. über die Beziehung des Pronomens nicht zweifelhaft sein. Es handelt sich eben um die freilich nur in Christo beruhende Gemeinschaft mit Gott. Diese wird zuerst von einer besondern Seite V. 3. bestimmt: ἐγνώκαμεν αὐτόν. Der sicherste Weg, das

Verständnis dieses dem Johannes so geläufigen Ausdrucks zu verfehlen, ist der, von der eigentlichen Grundbedeutung des Wortes abzugehn. Die Meinung derer, welche wie Carpzov und S. G. Lange, unter Berufung auf den vermeintlichen Sprachgebrauch des hebräischen Wortes יָדַע, γινώσκειν gradezu „lieben“ übersetzen, ist aber in der That auch als antiquirt zu betrachten. Wie könnte es zumal an unserer Stelle einem unbefangenen Ausleger in den Sinn kommen, dasselbe Verbum in den beiden unmittelbar neben einander stehenden Formen so ganz verschieden zu erklären? Daran erkennen wir, sagt der Apostel, daß wir ihn, Gott, erkannt haben; es fragt sich nur, wie Johannes sich dies Erkennen Gottes vorstellt. Etwas Reales, Lebendiges, Wesenhaftes muß er wohl darunter verstehn, da er (Ev. 17, 3) gradezu das ewige Leben selbst in dies Erkennen setzt. Und wir haben ja auch schon aus dem Organismus unserer Stelle eingesehn, daß mit dem Erkennen Gottes, welches der vollendeten Liebe zu Gott (V. 5) und dem Bleiben in Gott (V. 5. 6) gleich steht, nichts Geringeres, als die Lebensgemeinschaft mit Gott (I, 5 fl.) beschrieben wird. Schon hieraus ergiebt sich, daß dem johanneischen Begriffe des Erkennens keineswegs genügt wird, wenn man etwa mit Calvin und Episcopius das hier gemeinte Erkennen, als eine cognitio efficax, practica, im Unterschiede von der cognitio nuda, speculativa, otiosa auffaßt, indem man neben der bloßen Erkenntnis noch die in heiligen Worten, in Gehorsam und Liebe sich erweisende Willensrichtung (J. Lange) hinzunimmt, oder die practische Kraft dieses Erkennens darin beruhend denkt, daß nicht bloß die Gebote Gottes an und für sich, sondern auch die von Gott an deren Erfüllung gebundenen Verheißungen, die den guten Willen anlocken und die tugendhafte Thatkraft anspornen, verstanden werden (Socin). Alles dies trifft den Punct, auf den es ankömmt, nämlich den eigentlichen Begriff des Gott erkannt Habens gar nicht; das richtige, nach unserm Texte freilich auch gar nicht zu verfehlende Moment in jenen Erklärungen ist nur dies, daß in der efficacia, in dem Halten der göttlichen Gebote das Er-

kennen Gottes, welches Johannes meint, sich bewährt, so daß wir an jenem Gehorsam das sichere Merkmal haben, ob wir Gott erkannt haben; aber das Wesen dieses Erkennens selbst geht nicht in jenem Merkmal auf. Etwas tiefer als die eben genannten Ausleger hat schon Beda geblickt, welcher die Vorstellung des Erkennens durch die der Liebe erklärt, aber sich doch dadurch vor Carpzov und S. G. Lange auszeichnet, daß er nicht auf Grund eines vermeintlichen Sprachgebrauchs, sondern aus der Entwickelung der Sache selbst die Liebe in dem Erkennen findet. Beda sagt: Hoc enim est Deum nosse, quod amare. Nam quisquis eum non amat, profecto ostendit quia, quam sit amabilis, non novit. Et quam sit suavis Dominus et dulcis, gustare ac videre non didicit, qui ejus conspectibus placere continua intentione non satagit. Allein aus unserem Texte (vgl. V. 5) geht ebenso deutlich die Verschiedenheit des Erkennens und des Liebens Gottes, als die Verwandtschaft und der Parallelismus der beiden Begriffe hervor. Dies ist mehr oder weniger klar von den neueren Auslegern erkannt. Lücke bemerkt gegen Oecumenius, welcher dem Parallelismus des Gotterkennens (V. 3) und der Gemeinschaft mit Gott allein im Auge hatte, ohne die Verschiedenheit der beiden Anschauungen genügend zu beachten*), daß „die Gemeinschaft mit Gott in der Erkenntnis Gottes nur ihre wesentliche Wurzel habe und das Erkennen und Lieben Gottes zugleich in sich begreife"; aber indem Lücke den johanneischen Begriff dieses Erkennens entfalten will, scheint er wiederum die wesentliche Verwandtschaft desselben mit dem der Gemeinschaft zu wenig zu beachten und der Massivität der johanneischen Vorstellung nicht zu genügen. Johannes, sagt dieser Gelehrte, denke allerdings Erkenntnis und Liebe Gottes nothwendig verbunden (IV, 7 fll.) aber die Erkenntnis doch

*) Die Griechen alle unterscheiden, nach dem Vorgange des Didymus, das γινώσκειν, wie es in der Formel ἐν τούτῳ γινώσκ. vorkomme und welches nur soviel bedeute als ἐπίσταισθαι, von dem tiefen, realen Erkennen, welches Johannes in dem Ausspruch ἐγνώκ. αὐτόν. verstehe. Dieses erklärt Oecumenius geradezu: συνανεκράθημεν αὐτῷ, κοινωνίαν ἔχομεν.

„nicht als einerlei mit der Liebe, sondern sofern sie der christlichen Idee entsprechend, wahrhaft lebendig den Menschen zur Beobachtung der göttlichen Gebote antreibt, und sich so in der Liebe zu Gott kund giebt.“ Allein das eigentliche Wesen des Erkennens, woraus sich das lebendige Verhältnis desselben zur Liebe und zur Gemeinschaft mit Gott ergeben und sich zeigen muß, inwiefern das Halten der göttlichen Gebote das sichere Merkmal dieses Gotterkennens ist, hat Lücke noch weniger entwickelt, als de Wette, welcher freilich mit Recht sagt: das ἐγνώκ. αὐτ. sei die „Bezeichnung der Gemeinschaft mit Gott von einer besondern Seite, nämlich der Erkenntnis“, und es sei nicht eine Erkenntnis des Verstandes, sondern des Herzens, eine durch die Liebe (IV, 7 fll.) bedingte Erkenntnis zu verstehn, aber auch die klare Vorstellung wieder verdunkelt, indem er hinzufügt: es sei „auch die Thatkraft dabei vorausgesetzt, weil das Halten der Gebote zur Bedingung gemacht werde.“ Johannes macht aber nicht das Halten der Gebote zur Bedingung der Erkenntnis, sondern umgekehrt schließt er aus dem Halten der Gebote auf das dabei nothwendig vorausgesetzte Erkennen, in welchem deshalb allerdings eine „Thatkraft“ liegen muß. Aber inwiefern? Das hat auch de Wette nicht angedeutet. Am meisten scheint uns Neander den johanneischen Sinn zu treffen, wenn er sagt: „der Inhalt und Gegenstand des Erkennens muß im innern Leben wirklich vorhanden sein, es setzt die innere Lebensgemeinschaft mit dem Erkannten voraus, und diese muß sich in dem eigenthümlichen Gepräge des ganzen Lebens offenbaren.“ Der Hauptpunct liegt nämlich darin, daß Johannes, in wesentlicher Übereinstimmung mit Paulus, nur da von einem Erkennen, einem erkannt Haben Gottes (ἐγνώκαμεν αὐτ. das Perfectum bezeichnet gleicherweise, daß die wirkliche Thatsache des erkannt Habens als eine vollendete vorliegt und daß das fortwährende, ja der Sache nach immer wachsende Erkennen nachwirkt und sich auswirkt) reden kann, wo eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit Gott vorhanden ist. Nur der erkennt Gott, wie nur der Gott liebt, welcher aus Gott ist (IV, 6 fll.). Die

innere Lebensverwandtschaft, die reale Zugehörigkeit ist die unbedingte Voraussetzung des wirklichen Erkennens, wie des Liebens; denn nur das Verwandte erkennt und liebt sich. Die Welt als solche, in ihrem Abfall von Gott, hat nur Haß und die Finsternis des Nichtkennens gegen Gott, gegen den, welchen er gesandt hat und gegen alle die aus Gott sind und das Wort Gottes bringen. Nur wer aus Gott ist, nur wer Gott kennt, hört deshalb den Herrn selbst und seine Boten (IV, 6. Joh. 8, 43 fll.). Wie aber nach Johannes einerseits jenes ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι (IV, 6), jene gotthafte Disposition, jenes gottverwandte Temperament des Menschen als die ethische Voraussetzung seines Gotterkennens und Liebens, also seines Eintrittes in die thatsächliche Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne (I, 3.) erscheint, so wird nach der andern Seite hin das Sein und Bleiben in Gott (V. 5. 6), die Bewahrung jener realen Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ebenso sehr bedingt durch das wahrhafte Erkennen und Lieben Gottes als umgekehrt dies Erkennen und Lieben durch jene reale Lebensgemeinschaft getragen wird. Denn es handelt sich hier nicht um abstracte Begriffe, sondern um die Wechselbeziehungen, in welchen das in seinen einzelnen Momenten angeschaute ewige Leben der Gläubigen zu sich selber steht. So haben die Gläubigen ebensowohl in ihrer Erkenntnis und Liebe Gottes die reale Gemeinschaft mit Gott, das Bleiben in ihm, als sie umgekehrt nur weil sie in Gott sind und bleiben, weil sie in der lebendigen Gemeinschaft mit Gott stehn, Gott erkennen und lieben. Denn wir haben deshalb, und zwar im Glauben, das ewige Leben, weil der in uns ist und wir in dem (Joh. 14, 20. 23. 17, 20 fll.), welcher das ewige Leben selber ist (vgl. Gal. 2, 20), weil wir mit Gott in Christo Gemeinschaft haben. Unsere Erkenntnis Gottes (V. 3), unsere Liebe zu Gott (V. 4), oder wie sonst die einzelnen Momente des realen in uns vorhandenen göttlichen Lebens genannt werden mögen, erscheint also insofern wesentlich gleichbedeutend mit unserm Sein und Bleiben in Gott (V. 5. 6) oder unserer Gemeinschaft mit Gott (I, 6). Erkenntnis, Liebe

Gottes und Gemeinschaft mit Gott decken einander; gerade soweit als das Eine, reicht auch das Andere in dem ethischen Leben des Gläubigen. Wir erkennen soviel von Gott, als wir ihn lieben oder als wir ihn selber haben; denn die Erkenntnis Gottes ist die lebendige Erfahrung von ihm, die nur in der Lebensgemeinschaft wirklich vorhanden ist. Von hieraus ist es klar, weshalb einerseits Joh. 17, 3 der Inhalt und das Wesen des ewigen Lebens selbst, nämlich des Lebens, welches schon jetzt die Gläubigen haben können und sollen (ἵνα Vgl. oben zu I, 9), als Erkenntnis Gottes und Jesu Christi angeschaut werden kann, und weshalb anderseits die zukünftige volle Offenbarung und Mittheilung des ewigen Lebens, das Gott gleich Sein gegründet werden kann auf das Schauen, also das vollendete, unmittelbare Erkennen Gottes (III, 2. 2 Cor. 3, 18. 1 Cor. 13, 12). Wenn wir ihn sehen, ihn gänzlich erkennen werden, so werden wir ihn auch ganz haben, schmecken, genießen, mit den Dogmatikern zu reden. Die volle, durch nichts getrübte Gemeinschaft mit Gott, in welcher die volle Erkenntnis, das Schauen von Angesicht gegeben ist, worin auch die ewige, schlechthin vollendete Liebe, die nie aufhört, beschloßen liegt, ist dann eben unsere Seligkeit.

Wenn also nach johanneischer Anschauung unsere Erkenntnis Gottes die Erfahrung von dem göttlichen Leben in uns voraussetzt, so ist es klar, inwiefern der Apostel als Merkmal dafür, daß wir Gott erkannt haben, hinstellt: ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Wo wirkliches Leben ist, da ist auch Bewegung und Bethätigung. Wo die Erkenntnis Gottes, die lebendige Erfahrung von ihm ist, da wirkt sie sich auch aus. Der Geist Gottes, der in dem Gläubigen lebt und die Gläubigen Gott erkennen lehrt, muß seine Früchte wirken (Gal. 5, 22); das Waßer des ewigen Lebens, welches auch die helle Erkenntnis Gottes einschließt, muß in der seiner Natur gemäßen Weise ausströmen (Joh. 7, 38. Vgl. Matth. 5, 14—16. 7, 16 fll.). Das Halten der Gebote Gottes ist deshalb gleicherweise das sichere Zeichen dafür, daß wir Gott erkannt haben (V. 3. 4), wie dafür, daß wir ihn lieben (V, 3.

Joh. 14, 15. 21) und endlich, jenachdem die lebendige Sache angeschaut wird, das Zeichen oder die Bedingung dafür, daß wir in Gott bleiben (Joh. 14, 23. 15, 10). Und weil die eigenthümlichste Forderung der göttlichen Gebote in dem königlichen Gebote der Bruderliebe, das auch sogleich V. 7 fll. hervorgehoben wird, enthalten ist, so kann Johannes noch bestimmter sagen, daß gerade diese Bruderliebe das charakteristische Merkmal unserer Gottesgemeinschaft, unserer Geburt aus Gott, unserer Liebe zu Gott oder unserer Erkenntnis Gottes sei (V, 2. Joh. 13, 35). V. 3 und V. 4. redet der Apostel aber von der Gesammtheit der göttlichen *ἐντολαί* überhaupt, wie dieselben in dem Worte Gottes (V. 5) ausgesprochen sind; denn die *ἐντολαί* verhalten sich an unserer Stelle zu dem sie alle offenbarenden *λόγος* ganz ähnlich wie Joh. 14, 21. 23. 15, 10. 20. Sie culminiren in der Bruderliebe (V. 7 fll.); die Liebe ist der Grundzug, die Quelle des ganzen christlichen Gehorsams (IV, 19. V, 3). Insofern haben Augustin und Beda Recht, wenn sie sagen, der Apostel fordere hier die Liebe, aber Johannes drückt hier diese Einheit des mannichfaltigen Gehorsams nicht aus, sondern faßt die verschiedenen, den ganzen Lichtwandel der Christen normirenden Gebote Gottes eben als einzelne, viele, ins Auge, um dieselben V. 5 in dem *λόγος αὐτοῦ* zusammenzufaßen und V. 7 fll. die leuchtende Spitze derselben herauszusetzen. — Das Wort *τηρεῖν*, welches die LXX (vgl. Biel, s. v.) für die hebräischen Ausdrücke שָׁמַר, נָטַר, נָצַר, הִסְגִּיר, הֵקִים seiner Grundbedeutung gemäß gebrauchen, bedeutet eigentlich: beobachten, genau Acht geben (Ecclef. 11, 4. *τηρ. ἄνεμον*). Darum kann *τηρεῖν* die Bewahrung und Bewachung z. B. eines Gefangenen (AG. 12, 5. 6. Matth. 28, 4. Vgl. Jud. 6), wie die schirmende Bewahrung eines Geliebten (Joh. 17, 11. 12. 15. Apoc. 3, 10) oder einer werthen Sache (Ephes. 4, 3. 1 Theff. 5, 23. Jud. 6) bezeichnen, wie schon Luther treffend sagt: *τηρεῖν* bedeute ein solches Bewahren, dergleichen man an einem kostbaren und werthen Schatz beweiset. Aber auch sich selbst kann man beachten und bewahren, *τηρεῖν ἑαυτόν* (V, 18.

2 Cor. 11, 9. Jac. 1, 27), wo irgend eine **Gefahr und Verderbnis** droht. Leicht verständlich entwickelt sich ferner aus der Grundbedeutung des Wortes auch der Sprachgebrauch, wonach dasselbe die Beobachtung einer Sitte (Joh. 9, 16), die Bewahrung und Befolgung eines Gebotes (III, 22. 24. V, 2. 3. Joh. 14, 15. 21. 8, 51. 14, 23. 15, 20. Apoc. 1, 3. 22, 7. 9) bezeichnet. Endlich kann das sorgsame Beobachten und Bewahren auch nach der Seite gewandt sein, daß es ein Aufsparen, sei es sensu medio (Joh. 2, 10. 12, 7), sei es im guten (Jud. 1) oder schlimmen (Jud. 6) Sinne, bedeutet.

Ist also in dem Halten der göttlichen Gebote das untrügliche Kennzeichen gegeben, woran wir erproben können, daß wir Gott erkannt haben, weil diese Erkenntnis ihrem Wesen nach eine ethische ist, die ihr Leben thatsächlich in dem Lichtwandel, wodurch wir mit dem Gott, der Licht ist, Gemeinschaft haben, erweisen muß: so kann der Apostel, indem er jenen Satz V. 3 seiner Weise gemäß nun auch durch den Gegensatz in's Licht stellt, denjenigen für einen Lügner und der göttlichen Wahrheit ledig erklären, V. 4, welcher ohne Gottes Gebote zu halten sagt, daß er Gott erkannt habe. Das *ὁ λέγων* (V. 4. vgl. V. 6) entspricht dem Sinne nach ebenso völlig der Formel *ἐὰν εἴπωμεν* I, 6. 8. 10, als unser *ψεύστης ἐστί* (vgl. IV, 20) dem *ψευδόμεθα* I, 6 (vgl. *ἑαυτ. πλαν.* I, 8) und unser *ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν* dem frühern Ausdrucke I, 8 (vgl. I, 10 und auch I, 6) congruent ist, wie ja überhaupt die ganze Weise der Entwickelung und Argumentation mit der aus I, 6 ff. 8 ff. bekannten durchaus übereinkömmt.

Bei V. 3 und 4, und in anderer Weise, jedoch wesentlich in derselben Bedeutung auch bei V. 5, tritt uns aber eine wichtige Frage entgegen, welche unter den neuern Exegeten nur Neander bestimmt aufgefaßt und zu beantworten versucht hat. Wenn nämlich unsere Gotteserkenntnis aus unserem Halten der göttlichen Gebote erkannt, danach bemeßen werden soll, wenn jede durch diesen heiligen Gehorsam nicht bewährte Erkenntnis als nichtig und lügnerisch bezeichnet wird, so scheint

ja im Grunde alle und jede wahrhafte Gotteserkenntnis geleugnet zu werden, weil niemand die göttlichen Gebote erfüllt. Neander löst die scheinbare Schwierigkeit der Sache nach ganz richtig, nur nicht textgemäß genug. Er sagt, wenn allerdings auch kein Gläubiger die göttlichen Gebote vollkommen erfülle, so bleibe doch immer bei allen Mängeln, mit denen das christliche Leben noch behaftet ist, ein scharfer Gegensatz zwischen denen, welchen es wahrer Ernst ist, die Gebote zu beobachten, bei welchen die ganze Grundrichtung des Lebens dies erzielt, und denen, bei welchen es keineswegs die Seele ihres Lebens ist, jene Gebote erfüllen zu wollen. Es seien Stufenunterschiede wie in dem heiligen Gehorsam, so in der Erkenntnis Gottes, Unterschiede, welche Johannes hier, wo er die Gegensätze, wie sie ihrem Wesen nach sind, gegen einander aufstelle, nicht beachte, welche aber auch durchaus nicht hinderten, als Prüfstein für alle wahrhafte religiöse Erkenntnis die Ausübung im Leben zu betrachten. In der Wirklichkeit verhält sich die Sache so wie Neander sagt. Unvollkommen, Stückwerk, ist wie der Gehorsam, so die Liebe, so auch die Erkenntnis der Gläubigen (II, 2. 1 Cor. 13, 9 fl.); doch aber ist wiederum das alles wirklich in einem gewissen Maße vorhanden, die Gläubigen haben das Leben, haben Christum, also Erkenntnis, Liebe Gottes und Früchte des Geistes, in denen sie, die Gebote Gottes haltend, ihren Lichtwandel führen. Sehen wir also auf die practische Wirklichkeit, so treten uns allerdings jene Stufenunterschiede entgegen, indem wir an einem relativen Halten der göttlichen Gebote das Merkmal einer entsprechenden stückweisen Erkenntnis (V. 3. 4) und einer unvollkommenen Liebe (V. 5) Gottes haben. Allein diese Anschauung der Sache ist nicht recht textgemäß. Wir haben schon oben in der Form der johanneischen Rede ihren idealen Charakter erkannt, was uns bei V. 3 und 4 nicht weniger wichtig ist als bei V. 5. Johannes stellt hier nach seiner principiellen, idealen Anschauungsweise das Halten der göttlichen Gebote, des göttlichen Wortes als wirklich vor (ἐὰν V. 3. ὃς δ' ἂν V. 5. s. o.), und so setzt er darin das Merkmal, daß wir

wirklich Gott erkannt haben, oder, wie es im folgenden Verse heißt, daß wir in Wahrheit eine vollendete Liebe zu ihm haben.

V. 5 wird zunächst dem negativen Gedanken V. 4 entgegengesetzt (δὲ) und nimmt insofern den positiven Satz V. 3 wieder auf. So innig aber auch nach dem Organismus der ganzen Stelle der Begriff ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται mit dem obigen ἐγνωκέναι αὐτόν verwandt ist und so sehr beide von dem Grundgedanken der Gemeinschaft mit Gott (I, 6), welcher V. 5. 6 als Sein und Bleiben in Gott gefaßt wird, getragen sind, so dürfen sie doch nicht mit einander verwechselt, V. 5 darf also nicht geradezu als das membrum positivum ejusdem argumenti, welches Johannes dem membro negativo V. 4 subjungire, verstanden werden, wie J. Lange meinte, dessen Irrthum denn darin beruht, daß er die Begriffe ἐγνωκέναι αὐτόν und ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ an sich, in ihrem Verhältnis zu einander und zu dem Hauptgedanken der Gemeinschaft mit Gott nicht sicher verstand. Vielmehr ist mit Grotius, dem auch Lücke beistimmt, zu sagen: Amor praesupponit cognitionem. Itaque oppositio hic fit cum accessione. Der Apostel sagt nämlich von demjenigen, welcher, wie Johannes sich idealer Weise vorstellt, wirklich das Wort Gottes, die Offenbarung seiner gesammten Gebote, beobachtet: in Wahrheit ist in diesem die Liebe zu Gott vollendet. Ἀληθῶς steht hier in demselben nachdrücklichen Sinne voran, wie Joh. 8, 31. 6, 55. Johannes gebraucht den Ausdruck gern, wenn er allem Schein gegenüber die reale Wahrheit und volle Wirklichkeit einer Sache markiren will (Joh. 1, 48. 4, 42. 6, 14. 7, 26. 40. 17, 8). Nicht geringe Schwierigkeit hat aber der folgende Ausspruch des Apostels den Auslegern bereitet: ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. Wenn wir von der ganz singulären Ansicht des Episcopius absehn, welcher die von Gott in seinem Worte gebotene Liebe, die also des Gesetzes Erfüllung ist, verstand und so den nüchternen Sinn herausbrachte: wer Gottes Wort bewahrt und hält, der übt sich in der Liebe, die Gott in seinem Worte geboten hat

(eum jam in extremo sive ultimo charitatis actu, fine et termino occupari, qui in voluntate Dei praestanda occupatur, neque enim alium ad hoc, ut diligere Deum dici possit, actum requiri), von dieser Auslegungsweise abgesehn gehen die Ansichten nach zwei Seiten auseinander. Manche Ausleger (Flacius, S. Schmid, Calov, J. Lange, Bengel, Sander) verstehen nämlich die ἀγάπη τοῦ θεοῦ von der Liebe Gottes zu uns; die meisten dagegen, namentlich die neuern Exegeten, umgekehrt von unserer Liebe zu Gott (Beda, Oecumenius, Luther, Beza, Socin, Grotius, S. G. Lange, Lücke, Jachmann, Baumgarten-Crusius, de Wette, Brückner, Neander). Jene erste Auslegungsweise ist theils dadurch veranlaßt, daß es leichter schien, die Liebe Gottes zu uns, als unsere Liebe zu Gott als vollendete (τετελείωται. Vgl. IV, 17) zu begreifen, theils aber ist dieselbe auch aus dogmatischem Interesse hervorgegangen, wie man deutlich bei Flacius und Calovius sieht, welche um die römisch-katholische Auslegung von der verdienstlichen perfectio charitatis nostrae aut operum nostrorum (Calov) völlig abzuschneiden*), die Liebe Gottes zu uns verstanden, welche nach IV, 17 fl. alle Furcht austreibe, und überhaupt das ganze Heil vollkommen bereite (Röm. 5, 5). Allein diese Auffaßung des Ausdrucks ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ist dem klaren Zusammenhange entschieden zuwider. An sich kann freilich der Genitiv τοῦ θεοῦ ebenso gut ein subjectiver als ein objectiver sein; Johannes gebraucht auch den Ausdruck ἀγάπη τοῦ θεοῦ in beiderlei Sinne mit gleicher Leichtigkeit, weshalb wir kaum, mit Lücke, darauf Gewicht legen möchten, daß der Ausdruck in einer Mehrzahl von Stellen unsers Briefes und des Evan-

*) Man vergleiche, was den Sinn und die Bedeutung jener katholischen Auslegung anlangt, dasjenige, was in den Decreten des Tridentinums und im Catech. rom. über die Möglichkeit die Gebote Gottes völlig, ja überflüßig zu erfüllen, von der Verdienstlichkeit der guten Werke und dgl. gesagt ist, überhaupt die ganze Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung. Vgl. Can. et decr. Conc. Trid. VI. 11. p. 30 sq. Can. 18. 9. 11. 24. 26. p. 36 sqq. Cat. rom. II. 5. 67. p. 246.

Genitivs (vergleiche II, 15. III, 17. V, 3. Joh. 5, 42 mit IV, 9) die Liebe zu Gott bezeichnet. Dies scheint uns nicht sowohl einen regelmäßigen, festen Sprachgebrauch anzudeuten, als vielmehr zufällig zu sein. Jedesmal geht aber die bestimmte Bedeutung des Genitivs aus dem Zusammenhange hervor. Ebenso unzweifelhaft als IV, 9 ἀγάπη τοῦ θεοῦ die Liebe Gottes zu uns bezeichnet, bedeutet derselbe Ausdruck z. B. V, 3 unsere Liebe zu Gott. Dieselbe authentische Interpretation, welche aber in jenen beiden Stellen durch die ausdrückliche Entfaltung der Liebe gegeben wird, ergiebt sich an unserer Stelle aus dem organischen Zusammenhange, in welchem der streitige Begriff zu seiner Umgebung steht. Wir haben schon oben gesehn, daß die Vorstellung von der vollendeten Liebe im Wesentlichen ganz parallel ist der von der Erkenntnis Gottes; wie ja auch für beide dasselbe Kennzeichen, das Halten der göttlichen Gebote oder des göttlichen Wortes, angegeben ist. Unsere Liebe zu Gott soll, wie unsere wahrhafte, lebendige Erkenntnis Gottes, daran sich bewähren, daß wir sein Wort halten (V, 3). Thun wir das, so ist unsere Liebe in Wahrheit vollendet, τετελείωται. Die Schwierigkeit, welche diese Bezeichnung unserer Liebe zu Gott, die, wenn sie auch noch so brennend, rein und thatkräftig ist, doch nie „in Wahrheit vollendet“ sich darstellt, zu enthalten scheint, hat viele Ausleger, wenn sie nicht, wie Calov u. a., die Liebe Gottes zu uns verstanden, bewogen, die unzweifelhafte (IV, 12. 17. 18. Joh. 4, 34. 5, 36. 17, 4. 23) Bedeutung des Wortes τετελείωται zu beeinträchtigen. Denn so ist offenbar Bezas Bemerkung zu beurtheilen, welcher in Übereinstimmung mit Osiander (bei Calov) sagt, Johannes rede nicht von einer perfecta, sondern von einer adimpleta caritas, d. h. einer solchen, welche allem Schein, aller Heuchelei fremd in der That und Wahrheit sich erweise, nämlich durch das Halten der Gebote. Τελειοῦν sei also gerade soviel wie mettre en exécution. Ähnlich, aber gehaltvoller und so, daß wir einigermaßen an das erinnert werden, was oben (zu V. 3. 4) Neander über die Stufenunterschiede in der christlichen Erkenntnis und die

dadurch nicht aufgehobene Grundrichtung des christlichen Lebens sagte, löst Socin die practische Schwierigkeit. Er sagt: Est autem perfectio ista caritatis in Deum et obedientia praeceptorum ejus ita intelligenda, ut non omnino requiratur, ne ei quicquam deesse possit, sed tantum ut ejusmodi sit, qua Deus pro sua ingente erga nos bonitate contentus esse voluit. Treffender aber, als diese letzte Aushülfe, eine dem sentimentalen Rationalismus noch heute geläufige Vorstellungsweise, ist die Bemerkung Socins, daß dem Gläubigen bei allen einzelnen Verfehlungen gegen die göttlichen Gebote doch eine vollendete Liebe zu Gott zugeschrieben werden dürfe, wenn er nur durch seinen ganzen Wandel zeigt, daß er nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste lebe. Vermieden wird die scheinbare Schwierigkeit von denjenigen Interpreten, welche die ἀγάπη τ. θεοῦ als Liebe Gottes zu uns fassen; alsdann kann die volle Bedeutung des Prädicates τετελείωται leicht gewahrt werden. So sagt Calov, Johannes meine die Liebe Gottes, welche er in vollem Maße durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen habe (Röm. 5, 5), und welche wir so mit höchsten Freuden fühlten und schmeckten. Hiermit stimmen im Grunde auch J. Lange und Bengel überein, welche die Vollendung der Liebe Gottes zu uns darein setzen, daß dieselbe die volle Herrschaft in uns gewonnen, sich uns wirklich mitgetheilt habe, von uns aber wirklich aufgenommen, erkannt und bethätigt sei. Es ist interessant zu sehn, wie bei dieser letzten Erklärung in die Vorstellung von der Liebe Gottes zu uns doch das Moment unserer Gegenliebe, wenigstens des Aufnehmens und Bethätigens der göttlichen Liebe von unserer Seite hineinspielt. So mächtig ist der Einfluß, welchen J. Lange und Bengel sogar unbewußt von dem Texte erfahren. Aber auch von der Liebe der Gläubigen zu Gott, welche wir, dem Contexte gemäß, ausschließlich im Sinne haben, ist das Prädicat τετελείωται vollkommen zu verstehen. Johannes denkt sich, wie wir schon oben aus der Redeform erkannten, den Fall, daß jemand wirklich das Wort Gottes bewahre, und sagt von diesem idealen Stand-

puncte aus mit vollstem Rechte, daß ein solches Halten der göttlichen Gebote in der That eine vollendete Liebe zu Gott erkennen laße (vgl. Lücke). Je deutlicher die ideale Haltung des Satzes in die Augen springt, um so mehr liegt darin eine parakletische Kraft, eine Anreizung, dies Ideal immer mehr zu verwirklichen, eine Vorhaltung der christlichen Pflicht (ὀφείλει V. 6). Insofern können wir uns Calvins Erklärung aneignen, welcher in ähnlichem Sinne wie Socin und Neander sagt: Si quis objiciat, neminem unquam fuisse repertum, qui Deum ita perfecte diligeret, respondeo, sufficere modo quisque pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem adspiret. Interim constat definitio, quod perfectus Dei amor sit legitima sermonis ejus observatio. In ea nos progredi sicut in notitia proficere decet.

Die Liebe zu Gott ist ebenso wenig ein bloßes Gefühl, als die Erkenntnis Gottes (V. 3. 4) ein bloßes Wissen ist. Beide sind Momente eines wirklichen Lebens in Gott, die Früchte wie die Träger einer wahrhaften Gemeinschaft mit Gott. Darum schließt Johannes seine bisherige Entwickelung so ab, daß er die beiden einzelnen Momente des göttlichen Lebens der Gläubigen in dem einen, die ganze Tiefe dieses Lebens umspannenden Gedanken zusammenfaßt: ἐν αὐτῷ ἐσμέν. Hiermit ist die Entwickelung von V. 3 an wirklich vollendet; es kann nur noch darauf ankommen, auch neben diesem die Gemeinschaft mit Gott (I, 6) völlig umfassenden Gedanken die Bedingung des Lichtwandels zu stellen und zu sagen, daß wie die Erkenntnis und die Liebe Gottes an dem Halten der göttlichen Gebote ihr wesentliches Merkmal hat, so überhaupt unser ganzes Sein (Bleiben V. 6) in Gott in nichts Anderem sich erweiset. Hier ist es aber von großer practischer Bedeutung, daß der Apostel, indem er V. 6 die Vorstellung des in Gott Seins, als deren Merkmal V. 5 das Halten der göttlichen Gebote überhaupt gesetzt war, wieder aufnimmt, zum Schluß in ganz concreter Weise, durch Hinweisung auf das persönliche Vorbild des Herrn selbst, jenes Halten der göttlichen Gebote darstellt und, seine ideale An-

schauungsweise verlaßend, die auch in dieser liegende paraklе-tische Macht durch die ausdrückliche Pflichtforderung herausstellt.

V. 6. Naturgemäß wird die Vorstellung des Seins in Gott, welche V. 6 bis zu dem Bleiben (ἐν αὐτῷ μένειν. Vgl. III, 24. IV, 13) in ihm gesteigert ist, an die der Liebe zu Gott angelehnt; denn die Liebe ist das wesentliche Band der Gemeinschaft mit Gott, kraft der realen Liebesgemeinschaft bleibt Gott in uns und wir in ihm (Joh. 14, 20 fll.). So stellt sich eine wirkliche Stufenfolge in der Entwickelung von V. 3—6 heraus, indem durch die Erkenntnis Gottes die Liebe Gottes bedingt ist und auf beiden sich das Sein und Bleiben in ihm, die reale Lebensgemeinschaft mit ihm erhebt. Freilich aber sind die drei in ihrem Unterschiede angeschauten Momente auch wieder wesentlich eins, sie fallen in dem wirklichen Leben der Gläubigen so zusammen, sind so in und durcheinander, daß man auch sagen kann: nur soweit wir in Gott sind, und er in uns, geht auch unsere Liebe zu Gott und soviel wir Gott in der Liebe haben, erkennen wir ihn auch. Immer aber muß dasselbe eine Leben, welches in unserer Gemeinschaft mit Gott, in unserer Liebe und unserer Erkenntnis Gottes ist, sich erweisen durch Halten der göttlichen Gebote (III, 24. V, 3. 3 Joh. 6. Joh. 14, 20 fll.), oder concreter ausgedrückt: „Wer sagt, daß er in ihm, Gott, bleibe, muß wandeln, wie jener, Christus, gewandelt ist.“ Ὀφείλει, sagt der Apostel, um die gottgesetzte Verpflichtung, die ethische Verschuldung zu einem solchen Wandel, dem wahrhaften Lichtwandel (I, 6) zu markiren (III, 16. IV, 11. 3 Joh. 8. Joh. 13, 14). Wenn aber Johannes den schuldigen Wandel der Gläubigen beschreibt als περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε, so denkt er nicht an einzelne Züge aus dem heiligen Bilde des Herrn, das als absolutes Vorbild vor seiner Seele steht, nicht etwa daran, daß Christus für seine Feinde gebetet (Augustin, vgl. Luther), daß er die Welt mit ihrer Lust verachtet und alles Leid geduldig ertragen habe (Beda), sondern der gesammte Wandel, das ganze heilige, von keiner Sünde befleckte (Joh. 8, 46) Leben des Herrn gilt dem Apostel eben deshalb als

unbedingtes Muster (1 Petr. 2, 21 fll.), weil Christus die Gebote Gottes (V. 3 fll.) schlechthin erfüllt hat (Joh. 4, 34. 6, 38). Freilich aber hat dieser vorbildliche Wandel Christi, sein Halten der göttlichen Gebote für die Anschauung des Johannes eine ganz concrete Gestalt und ein bestimmtes Wesen, das tritt uns auch hier im Zusammenhange sowohl mit V. 5 als mit V. 7 fll. deutlich entgegen. Wir sollen nicht, mit Luther zu reden, Christo in außerordentlichen Dingen folgen, nicht mit ihm gleichsam auf dem Meere wandeln. Vielmehr der Kern und Stern des ganzen vorbildlichen Lebens Christi ist seine Liebe (Joh. 13, 34. 15, 12). In der Liebe hat er das Gebot Gottes erfüllt; so auch wir (Röm. 13, 8 fll.). Ruft uns doch Paulus geradezu zur Nachfolge Gottes auf, nämlich in der Liebe (Ephes. 5, 1. 2). Indem deshalb Johannes V. 6 die Entwickelung V. 3 fll. abschließt und unser Halten der göttlichen Gebote noch bestimmter als ein Wandeln nach Christi Vorbild bezeichnet, hat er eigentlich schon den Ton, welcher der Grundton seiner ganzen Ethik ist, angeschlagen, schon auf die Liebe zu den Brüdern hingedeutet, welche, wie sie der Mittelpunct des musterhaften Lebens Christi war (III, 16. Joh. 13, 1), so auch für uns die Erfüllung des Gebotes (V. 7. 8), welches den heiligen Lichtwandel (I, 6. II, 9 fll.), den Wandel nach Christi Muster, von uns fordert, enthält. Der Fortschritt von der allgemeineren Entfaltung unsers Lichtwandels, worauf unsere Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, beruht, zu dem besondern Momente der Bruderliebe (V. 7 fll.) ist hier ganz ähnlich wie III, 11, wo der Apostel, nachdem er, von den Kindern des Gottes, der gerecht ist, die Gerechtigkeit überhaupt gefordert und als Bedingung der den Kindern Gottes gegebenen Verheißung hingestellt hat, wiederum die Bruderliebe, als die charakteristische Spitze der christlichen Gerechtigkeit, besonders markirt. Durch diese, wie uns scheint, völlig sachgemäße Darstellung des Zusammenhanges haben wir die Grundlage für die Auslegung der folgenden Verse namentlich für das richtige Verständnis der *ἐντολή* (V. 7. 8) gewonnen.

V. 7. *Ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν,*

ἀλλ' ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς. ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.

V. 8. Πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

V. 9. Ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι.

V. 10. Ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει καὶ σκάνδαλον οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.

V. 11. Ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.

Dieser Lachmannsche Text weicht nur unbedeutend, aber mit Recht von der Rec. ab. Die Anrede V. 7 lautet nach den besten Zeugen nicht ἀδελφοί, wie Oecumenius las, und Mill und Wetstein edirten, sondern ἀγαπητοί, wie in ähnlichem Zusammenhange auch IV, 7. 11 (Vgl. IV, 1) geschrieben ist. Am Schluße von V. 7 wiederholen manche Ausgaben ohne kritischen Grund das ἀπ' ἀρχῆς, welches an dieser Stelle nur als richtiges Interpretament gelten kann. Eine gewiße Verschiedenheit im Sinne giebt die Lesart ἡμῖν V. 8, anstatt des gut bezeugten (BC gegen A) und schwierigern ὑμῖν, welches letztere auch Oecumenius gelesen hat, und das von Mill, Wetstein und andern Kritikern und Exegeten gebilligt ist. Hierüber, wie über die Variante σκία anstatt σκοτία bei A, welche wahrscheinlich darin ihren Grund hat, daß man die alttestamentliche Oeconomie, deren Vergehen (παραγ.) man verstand, lieber σκία, als σκοτία (vgl. Col. 2, 17. Hebr. 8, 5. 10, 1) nennen wollte, siehe die Auslegung. Endlich finden wir in den Schlußworten von V. 10 eine gleiche Umstellung (σκανδ. ἐν αὐτ. οὐκ ἐστ.) wie in den ähnlichen Worten I, 5. 8, dort wie hier für den Sinn irrelevant.

Über die Hauptfrage, von deren Beantwortung die Auslegung dieser Verse*), zumeist und unmittelbar die Auslegung

*) Vgl. H. A. Schott, De Joanne Ap. doctrinae suae novitatem

von V. 7 und 8, im Ganzen und ins Einzelne hinein abhängt, haben wir schon oben, als wir den lebendigen Fortschritt von V. 3—6 zu V. 7 fll. zu bezeichnen versuchten, unsere Ansicht angedeutet. Wir meinen nämlich, daß Johannes, indem er das ebensowohl alte als neue Gebot nennt, dabei an nichts Anderes denkt, als an das Gebot der Bruderliebe, welche er V. 9—11 ausdrücklich als das wesentliche Merkmal des christlichen Lichtwandels bezeichnet. Dies ist auch, von den mannchfaltigen Modificationen der weitern Auslegung abgesehn, die Meinung von Augustin, Beda, den Griechen, Luther, Calvin, Grotius, Wolf, S. G. Lange, Bengel, Knapp, Baumgarten-Crusius, deWette, Neander, Sander u. a. Eine andere Auffaßung unserer Verse ist vertreten durch Beza, Socin, S. Schmid, Piscator, Episcopius, Flacius, Calov, J. Lange, Steinhofer, Schott, Lücke, Fritzsche, Jachmann u. a., welche wesentlich sich darin von den zuerst genannten Auslegern unterscheiden, daß sie den Inhalt der ἐντολή V. 7 nicht sowohl in V. 9, sondern vielmehr in V. 6 ausgesprochen finden, mithin die ἐντολή nicht auf die Bruderliebe, sondern auf das Wandeln nach Christi Exempel, oder den gesammten heiligen Wandel, in welchem die Bruderliebe als einzelnes, wenn auch wesentlichstes, Moment erscheint, beziehen, mögen sie nun den Ausdruck ἐντολή durch praeceptum oder durch doctrina erklären, mögen sie die ἐντολή V. 8 in demselben Sinne und in derselben Beziehung wie V. 7 verstehn oder nicht, oder wie sie sonst in der Erklärung des Einzelnen auseinander gehn.

Für die meisten Ausleger, wenigstens für alle diejenigen, welche mit Klarheit und Consequenz interpretirt haben, fällt die Frage nach dem Inhalte und der Beziehung der ἐντολή zusammen mit der Frage nach der Beziehung der Attribute „alt" und „neu." Sehen wir nämlich ab einerseits von den-

---

pariter ac vetustatem vindicante. (Opuscula. T. II. Jen. 1818. p. 263). G. Chr. Knapp, Exercitatio in locum de novo praecepto Christi etc. (Scripta var. arg. I, 327). O. F. Fritzsche in den zu I, 1 citirten Opusc. p. 303.

jenigen, welche, wie Flacius, S. Schmid, Calov und J. Lange (vgl. auch Steinhofer und Schott) die ἐντολή nicht, wie es doch nach dem Sprachgebrauche und namentlich nach V. 3 (vgl. III, 23. V, 3) nothwendig ist, von einem Gebote, sondern von der ganzen, bisher entwickelten doctrina de Christo ejusque beneficiis, mit Einschluß namentlich der Sündenvergebung (V. 1. 2. 12) verstanden, — wobei es freilich leicht scheint, die Prädicate alt und neu mit Beziehung auf die alttestamentliche Weissagung und die Erfüllung derselben in Christo und seiner (neuen) Gnade zu erklären; abgesehn anderseits von denen, welche die Attribute „alt" und „neu" nicht sowohl durch eine Relation der Zeit, als vielmehr in einer gewißen tropischen Weise mit Beziehung auf die geistige Neuheit eines durch Christum wiedergebornen, aus der Finsterniß des alten jüdischen Wesens oder der noch dichtern Finsterniß des alten heidnischen Wesens in das Licht Christi versetzten Lebens (vgl. V. 9 fl.) erklären wollten (Augustin, Beda, Beza; vgl. auch Luther II., S. Schmid, Wolf u. a.), eine Auslegungsweise, welche offenbar den einfachen Worten Gewalt anthut, da die Zeitbeziehung, welche es auch sein mag, durch die Formel ἀπ' ἀρχῆς und durch die Präterita εἴχετε und ἠκούσατε V. 7 noch ausdrücklich markirt ist, — abgesehn von allen diesen verkehrten Behandlungsweisen des Textes, scheiden sich die Ansichten der Ausleger, je nachdem sie die ἐντολή V. 7. 8 entweder auf V. 6 oder auf V. 9 fll. beziehen, auch in der Erklärung der Bestimmungen „alt" und „neu" in zwei Hauptclassen. Diejenigen Ausleger nämlich, welche die ἐντολή V. 7. 8 von dem Liebesgebote verstehn, erklären das Alter und die Neuheit desselben meistens aus dem Unterschiede der alt- und neutestamentlichen Offenbarung (die Griechen, Grotius, Wolf) und einige verstehn demgemäß auch den Ausdruck ἀπ' ἀρχῆς von der anfänglichen, aber weniger deutlichen, weniger vollkommenen, namentlich die Feindesliebe nicht einschließenden Forderung der Nächstenliebe im alten Testamente (Didymus, Oecumenius, Scholiasten*),

*) Die Griechen, welche nicht bloß Judenchristen als Leser des Brie-

Grotius); anderseits aber erklären diejenigen Ausleger, welche den Inhalt der ἐντολή V. 7. 8 in V. 6 finden, das Alter und die Neuheit derselben meistens durch eine verschiedene Beziehung, nach welcher der Christi Exempel gemäße Wandel der Leser innerhalb der neutestamentlichen Zeit, nachdem die Leser das Leben in Christo begonnen haben (ἀπ' ἀρχῆς), angeschaut werden kann (Socin, Jachmann, Piscator, Episcopius, Lücke). Die zuletzt angedeutete Beziehung des Ausdrucks ἀπ' ἀρχῆς auf den Anfang, da die Leser ihr christliches Leben begannen, und die entsprechende Erklärung des Alters der ἐντολή V. 7. 8 ist in voller Reinheit nur von de Wette und Neander (vgl. auch Calvin, Bengel, Luther I., Knapp) mit ihrer Auffaßung der ἐντολή selbst von dem Gebote der Bruderliebe verbunden. Wahrhaft charakteristisch für die Gruppirung der so vielfach abweichenden Ansichten, sowohl über den Inhalt der ἐντολή, als über die Beziehung der Attribute καινή und παλαιά und des Ausdrucks ἀπ' ἀρχῆς, erscheint Socin. Socin, der fast durchgehends gegen Beza polemisirt, bezieht die ἐντολή V. 7 entschieden auf den Wandel nach Christi Vorbild (V. 6) und erklärt ἀπ' ἀρχῆς von dem Anfange der evangelischen Predigt, wie wir schon zu I, 1 sahen, daß Socin demgemäß auch das ἀπ' ἀρχῆς an jener Stelle deuten wollte. So erhalten die Bezeichnungen dieses Gebotes „alt" und „neu", von jenem Zeitpuncte aus, da die Leser anfingen Christen zu sein, ihre Beziehung: so alt ist jenes Gebot, als das Christenthum überhaupt; und neu ist es immer, weil es doch nie so recht begriffen und ins Werk gesetzt ist. Ganz anders stellt sich aber die Sache in V. 8. Von was für einem Gebote ist

ses voraussetzen, erinnern, um auch in Betreff der Heidenchristen das Alter (παλαιά, ἀπ' ἀρχῆς, ἠκούσατε) des Liebesgebotes zu erklären, an die Stimme des Gewißens, welche von ihnen dasselbe gefordert hätte, was die Judenchristen durch das A. T. (Lev. 19, 17 fl.) gehört hätten. So berufen sich die Scholiasten, in Übereinstimmung mit Oecumenius auf die κατὰ τὰς φυσικὰς ἐννοίας φιλικὴ διάθεσις. Wolf sucht die Beziehung auf die Judenchristen in dem εἴχετε, die auf die Heidenchristen dagegen in dem ἠκούσατε V. 7.

hier die Rede? Diejenigen will Socin entschuldigen (p. 56), welche, weil V. 8 nicht die befehlende Form eines Gebotes habe, sondern declaratorisch laute (ὅτι ἡ σκοτία κτλ.), gemeint hätten, es sei hier dieselbe ἐντολή wie V. 7 zu verstehn; die aber erscheinen ihm keiner Entschuldigung würdig, welche V. 8 von dem Liebesgebote V. 9 auslegten. Socin findet vielmehr das Gebot V. 8 in den declarativischen Worten ὅτι ἡ σκοτία κτλ. Hier, wie V. 9, fehle freilich die Form des Gebotes, aber so gut, wie man V. 9 das Gebot der Bruderliebe anerkennen müße, dürfe er, mit dem von Beza ohne Grund hart getadelten Castellio, auch V. 8 das Gebot finden: ut quis tenebris prorsus posthabitis solam veram lucem sectetur (p. 61). Das Wandeln nach Christi Vorbild und das Wandeln im Licht ist nun im Grunde eins; deshalb paßt auch V. 8 die zu V. 7 gegebene Erklärung der Bezeichnungen „alt" und „neu". Nun aber ist es interessant zu beobachten, wie Socin in das sectari lucem immer mehr die Bruderliebe einmischt, bis am Ende die anfänglich als unentschuldbar verworfene Auslegung herauskömmt, nach welcher die ἐντολή V. 8 nichts mehr und nichts weniger als das Gebot der Bruderliebe ist (p. 62 sqq. p. 73 sqq.). Jetzt aber tritt auch sogleich die andere oben angegebene Erklärung von καινή und παλαιά ein, und Socin erörtert nun weitläufig, wie im alten Testamente (Lev. 19, 17 fll.) freilich schon dies Gebot der Bruderliebe gegeben, und insofern dasselbe ein altes sei, wie aber doch die Neuheit desselben darin bestehe, daß es im neutestamentlichen Sinne einmal eine major intensio habe, indem der Christ selbst das Leben für seinen Bruder laßen müße, zweitens aber auch der Gesichtskreis dieses Gebotes im neuen Testamente ungleich weiter erscheine, indem das alte Testament nur gegen den Bundesgenossen Liebe fordere, das neutestamentliche Liebesgebot dagegen jeden Menschen als Bruder zu lieben (p. 79) vorschreibe. Die Frage, welche zuerst aus dem Zusammenhange unserer Stelle und aus der ganzen Anschauungsweise des Johannes entschieden werden muß, kann nur so gestellt werden: ob die ἐντολή V. 7 und 8 — denn

daß in beiden Versen die ἐντολή eine und dieselbe sein muß, haben wir schon gesehn — als das Gebot der Bruderliebe (vgl. V. 9 fll.), oder als Gebot, nach Christi Vorbild zu wandeln (vgl. V. 6) zu verstehen sei. Die letzte Meinung ist am geschicktesten von Lücke vertheidigt, die erste von de Wette. Aber keiner der beiden Gelehrten hat die ihm entgegenstehenden Gründe hinreichend erwogen; es bleibt für beide Auslegungen eine gewiße Incongruenz, welche, wie uns scheint, nur dadurch völlig gelöst wird, daß man aus der Eigenthümlichkeit der johanneischen Ethik eine mittlere Anschauungsweise gewinnt, welche wahrhaftig und lebendig jene beiden an sich einseitigen Ansichten vereinigt. Die Lösung des Räthsels liegt darin, daß gleichwie Christi vorbildlicher Wandel wesentlich in nichts Anderem besteht, als in seiner vollendeten Liebe, so auch für uns das heilige Gebot, zu wandeln wie Christus gewandelt ist, völlig und wesentlich aufgeht in dem Gebote der Bruderliebe; denn dies Letztere enthält, wenn es in seiner vollen Tiefe erfaßt wird, nicht ein bloß specielles Moment aus dem gesammten heiligen Wandel der Christen, sondern umfaßt wirklich und wesentlich die ganze christliche Ethik.

Als Gründe, aber nur scheinbare, für die von ihm verworfene Erklärung der ἐντολή V. 7. 8 von der Bruderliebe führt Lücke an: erstlich daß V. 9 wirklich von der Bruderliebe die Rede sei, und zweitens daß der schwierige Gegensatz des Alten und Neuen durch die nahe liegende Beziehung auf die alttestamentliche und die neutestamentliche Forderung der Bruderliebe leicht gelöst werde. Der erste Empfehlungsgrund sagt freilich, wenn er so nackt und unvermittelt hingestellt wird, wenig. Die letzte Empfehlung dagegen laßen wir sogleich fallen; diese Beziehung des παλαιά und καινή ist für die Erklärung der ἐντολή von der Bruderliebe durchaus nicht nothwendig. Damit fallen aber auch zwei von den Gründen, mit welchen Lücke jene Erklärung bekämpft. Lücke sagt nämlich erstlich, daß wie überhaupt die bestimmende Kraft des Zusammenhanges in der Regel mehr im Vorhergehenden, als im Folgenden liege, so insbesondere an unserer Stelle durch die

Correspondenz der Begriffe ὀφείλει V. 6 und ἐντολή V. 7 deutlich angezeigt werde, daß man den Inhalt der ἐντολή nur in V. 6, nicht im Folgenden, V. 9, zu suchen habe. Hierin liegt ohne Zweifel ein richtiges Moment, welches der gewöhnlichen Auslegung gegenüber, auch in ihrer Fortbildung bei de Wette, vollkommen gültig bleibt. Der organische Zusammenhang zwischen V. 6 und V. 7 fll., welcher ohne Frage durch jene schon von Episcopius hervorgehobene Correspondenz von ὀφείλει und ἐντολή getragen und ausdrücklich markirt wird, darf nicht zerrißen werden. Das geschieht aber, wenn man das Gebot der Bruderliebe, das man schon V. 7 findet, als ein ganz neues, wenn auch in dem gesammten Wandel nach Christi Vorbild der Sache nach enthaltenes Moment ansieht und dieses ohne Vermittelung von innen heraus neben jenen Wandel stellt. Aber auf der andern Seite müßen wir auch sogleich hier bemerken, daß wenn durch die gewöhnliche, von Lücke bestrittene, Auslegung der ἐντολή der Zusammenhang zwischen V. 6 und V. 7 verdunkelt wird, dagegen durch die von Lücke vertretene Ansicht der Zusammenhang zwischen V. 8 und V. 9 getrübt wird. Woher kömmt doch da auf einmal die Bruderliebe, wenn der Apostel bis dahin an diese gar nicht gedacht hatte? Gerade die Art und Weise, wie dort V. 9 die Bruderliebe als nothwendige Bewährung des Lichtwandels genannt wird, deutet vielmehr an, daß schon vorher diese Bruderliebe als das wesentliche Erfordernis des christlichen Lichtwandels (V. 9. Vgl. I, 6), welchen man doch gar leicht, zumal nach V. 8 (τὸ φῶς τ. ἀληθ. Joh. 1, 9), mit dem Wandel nach Christi Vorbild identificirt, irgendwie erwähnt sein muß. Wenn deshalb irgendwo ein lebendiger Übergang von dem Wandel nach Christi Exempel zu der Bruderliebe statt findet, so muß dieser nicht zwischen V. 8 und V. 9, sondern zwischen V. 6 und V. 7 gesucht, das heißt: es muß die Bruderliebe, welche, wenn V. 9 im wirklichen Zusammenhange mit V. 8 stehen soll, schon hier, V. 8 und V. 7, im Sinne des Apostels gelegen haben muß, in einem solchen innern Verhältnis zu dem Wandel nach Christi

Vorbild (V. 6) begriffen werden, daß die textmäßige Correspondenz der *ἐντολή* V. 7 und des *ὀφείλει* V. 6 gewahrt bleibt. Soviel über den ersten, den Hauptgrund Lückes. Wenn dieser Grund, bei aller Schwäche von der einen Seite doch anderseits sein gutes Recht hat, so erscheinen dagegen die beiden andern Einwendungen Lückes gegen die Erklärung der *ἐντολή* von der Bruderliebe nicht stichhaltig. Zweitens wirft Lücke ein, daß diese Erklärung, um die Beziehung des *παλαιά* auf die alte Zeit vor Christo zu halten, entweder voraussetzen müße, daß der Brief nur an Judenchristen, welche das Liebesgebot schon im alten Testamente gehabt hätten, geschrieben sei, oder zu der unbiblischen Auskunft der griechischen Ausleger (vgl. auch Baumgarten-Crusius) nöthige, welche, weil sie auch heidenchristliche Leser anerkannten, meinten, daß die Heiden schon von Natur, in ihrem ethischen Wesen eine solche Disposition, die dem alttestamentlichen Liebesgebote entspreche, gehabt hätten (S. o. Vgl. Oecumenius: *καὶ τούτοις* — den Griechen — *γέγραπται ὁ πρὸς τοὺς πλησίον νόμος ὁ περὶ ἀγάπης. ποῦ καὶ πῶς; ἐν τῷ τῆς καρδίας πυξίῳ φυσικαῖς ἐννοίαις ἐγγεγραμμένος. — νομογραφούσης τῆς φύσεως ἡμέρους εἶναι πρὸς τὸ συγγενὲς ἅπαν καὶ φιλαλλήλους, καθὸ καὶ συναγελαστικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος*). Hiermit hängt der dritte Einwurf Lückes zusammen, daß man sich nämlich, um den Gegensatz des alt- und neutestamentlichen Liebesgebotes an unserer Stelle zu erweisen, mit Unrecht auf Joh. 13, 34 berufe, wo die Beziehung auf die alttestamentliche Oeconomie durch alle Umstände indicirt sei. Diese beiden letzten Gründe erweisen allerdings, daß die Bestimmungen der *ἐντολή* „alt" und „neu" nicht erklärt werden dürfen aus dem Gegensatze zwischen altem und neuem Testamente, und sofern mit der hergebrachten Erklärung der *ἐντολή* vom Liebesgebote diese Deutung von *παλαιά* und *καινή* zusammenfällt, hat Lücke Recht. Anders steht aber die Sache schon bei de Wette und Neander, und auch für unsere Auslegung gilt jener doppelte Einwurf nicht. De Wette hat für die Erklärung der *ἐντολή* vom Liebes-

gebot, und zwar unter der Voraussetzung, daß die Bestimmungen παλαιά und καινή von dem mit dem Ausdruck ἀπ' ἀρχῆς bezeichneten Termine aus, nämlich dem anfänglichen Eintritte der Leser in die christliche Gemeinschaft, zu verstehn seien, angeführt: die sich aufdringende Anspielung an Joh. 13, 34 und 2 Joh. 5, die Gewohnheit des Apostels, von der ἐντολή der Liebe insbesondere zu sprechen, und zwar von den allgemeinen sittlichen Geboten auf sie überzugehn (III, 11. 23. IV, 7. 21. Joh. 15, 12. 17), den Parallelismus von III, 11 und den Umstand, daß V. 9 fll. wirklich von der Bruderliebe die Rede ist. So richtig nun auch diese Momente an und für sich sind, haben sie doch einmal in dieser lockern Aneinanderreihung nicht die volle Bedeutung, welche ihnen, wenn sie der ganzen Anschauungsweise des Johannes gemäß, in ihrer lebendigen Zusammengehörigkeit erfaßt werden, beiwohnt: dann aber, und dies hängt mit dem ersten Puncte innig zusammen, wird durch die de Wettesche Erklärung der ἐντολή jener völlig textgemäßen Forderung Lückes, die ἐντολή V. 7. 8 in Correspondenz mit dem ὀφείλει V. 6 auszulegen, nicht genügt.

Was zunächst es wahrscheinlich macht, daß die ἐντολή V. 7. 8 von dem Liebesgebote zu verstehn sei, ist, wenn auch erst ganz äußerlich angesehn, der johanneische Sprachgebrauch. Johannes stellt gern die Bruderliebe als die ἐντολή schlechthin dar (IV, 21. III, 23. Joh. 15, 12), und zwar als solche, die ebensowohl alt ist, von Anfang an den Christen verkündigt (III, 11. 2 Joh. 5 fl.), als wiederum auch neu (Joh. 13, 34). Nehmen wir nun hinzu, daß V. 9 fll. ausdrücklich die Bruderliebe als das wesentliche Merkmal des christlichen Lichtwandels gefordert oder vielmehr in solcher Weise vorausgesetzt wird, als ob schon vorher diese Bruderliebe erwähnt sei, so erscheint es schon hieraus evident: einmal daß die ἐντολή, die παλαιά und καινή, sich auf nichts Anderes als die Bruderliebe bezieht, dann aber auch daß, wie dem gesammten Organismus der bisherigen Entwickelung zufolge das περιπατεῖν und εἶναι ἐν τῷ φωτί oder ἐν τῇ σκοτίᾳ (V. 9 fll.) nicht allein auf den Grundgedanken I, 6 zurückblickt, sondern auch

das περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖν. περιεπάτ. II, 6, worin gleichfalls jener Grundgedanke durchklingt, wieder aufnimmt, so die Bruderliebe selbst, welche ja das wesentliche Merkmal unsers Lichtwandels ist, in einer bestimmten, lebendigen Beziehung zu dem Wandel nach Christi Vorbild stehn muß. Hierauf allein kann somit der innere Zusammenhang zwischen V. 6 und V. 7 fll. beruhen. Es tritt uns hier nämlich die ebenso einfache und einfältige, als tiefsinnige Anschauung, durch welche die ganze Ethik des Johannes getragen wird, entgegen, daß gleichwie das ganze vorbildliche Leben Christi, mit seiner unermeßlichen Mannichfaltigkeit, in seiner Liebe zu uns aufgeht, so auch unser ganzer Lichtwandel (V. 9 fll. I, 6) wesentlich nichts Anderes ist, als Nachfolge Christi (V. 6) in dieser vollen Bruderliebe (V. 7 fll.) Darum ist es keine zufällige Eigenthümlichkeit, daß Johannes von der allgemeinen Darstellung des christlichen Lichtwandels oder der christlichen Gerechtigkeit gern zu der, wie man sagt, speciellen Pflicht der Bruderliebe übergeht (III, 11), sondern es liegt dabei eine innere Nothwendigkeit zum Grunde, und es ist von der höchsten practischen Bedeutung — wie denn die Contemplation des Johannes durchaus practisch, ethisch, weil wahrhaft lebensvoll ist — daß die Forderung des Lichtwandels oder der Gerechtigkeit und Heiligkeit (III, 3) in ganz concreter Gestalt an die Christen gebracht wird. Diese Gestalt, in welcher das Ganze wesentlich beschloßen ist, heißt aber Bruderliebe; wie ja auch nach der bekannten Erzählung des Hieronymus der greise Johannes, als er nicht mehr predigen konnte, immer wieder ermahnt haben soll: Kindlein, liebet einander! denn er sagte, daß dies Eine genug sei. Diese ethische Anschauungsweise, nach welcher alle göttlichen ἐντολαί in der einen ἐντολή der Bruderliebe aufgehn, nach welcher die Bruderliebe das wesentliche Zeichen unsers Lichtwandels, unserer Gemeinschaft mit Gott, unserer Gotteskindschaft, unserer christlichen Jüngerschaft ist, tritt überall bei Johannes heraus. Die deutlichste Parallele für unsere Stelle ist 2 Joh. 5 fl. Es scheint uns gewiß, nicht daß schon der Verfaßer des zweiten Briefes die ἐντολή un-

ferer Stelle mit Unrecht von der Bruderliebe verstanden habe, wie Jachmann, unter der Voraussetzung, daß der zweite Brief unächt sei, urtheilte, sondern daß wir in jener Stelle eine volle authentische Interpretation der unsrigen haben. Erstlich ist es das Liebesgebot, welches dort wie hier als das alte, von Anfang an empfangene bezeichnet wird; dann aber ist Folgendes von der höchsten Wichtigkeit: das Wandeln in der Wahrheit (2 Joh. 4), oder das Wandeln nach den Geboten Gottes (V. 6) ist im Wesentlichen nichts Anderes, als was Johannes in seinem ersten Briefe das Wandeln im Lichte (I, 6. Vgl. II, 3. 4) oder das Wandeln nach Christi Vorbild (II, 6) nennt. Gleichwie aber dort (2 Joh. 4—6) der ganze Wandel in der Wahrheit in die eine ἐντολή der Liebe gefaßt wird und alle göttlichen ἐντολαί in die eine, alte ἐντολή, das Gebot der gegenseitigen Liebe, gedrängt werden, ganz ähnlich faßt Johannes auch an unserer Stelle den ganzen christlichen Wandel im Lichte oder nach Christi Vorbild in das concrete Gebot der Bruderliebe. Man kann dies von der einen Seite einen Übergang vom Allgemeinen zum Besondern nennen, wie etwa III, 11; aber von der andern Seite erscheint die Bruderliebe selbst auch als die eigenthümliche Spitze, als die eigentliche Seele und somit wesentlich als das Ganze der christlichen Gerechtigkeit. Deshalb schließt sich so leicht die Vorstellung aller einzelnen göttlichen ἐντολαί in die der einen ἐντολή, der Bruderliebe, zusammen (IV, 21 — V, 3). Alle ἐντολαί (III, 22) werden in der einen ἐντολή zusammengefaßt (V. 23) und dann wieder (V. 24) in ihrer Mannichfaltigkeit auseinander gelegt (Vgl. Joh. 15, 10 und 12); wie an unserer Stelle die ἐντολή geradezu als der λόγος, welchen die Leser von Anfang an gehört haben (V. 7) und welcher ja alle ἐντολαί enthält (V. 5. vgl. V. 4), dargestellt wird. Deshalb ist es die Bruderliebe, an welcher sich zeigt, ob wir im Lichte (V. 9 fll.), ob wir Christi Jünger und zum Leben durchgedrungen sind, ob wir Christum haben und in Gott sind (III, 14. IV, 16. Joh. 13, 35). Denn Gott selber ist Liebe; also muß eben Liebe, sei es nun die Liebe zu dem Vater und Christo (Joh.

14, 21. 23 fl.), sei es die mit dieser Liebe nothwendig gesetzte Bruderliebe (V, 1 fll.) das Zeichen sein, daß wir aus Gott geboren, in seiner realen Gemeinschaft sind, von seinem Leben wirklich etwas haben. Gleichwie wir also im Sinne des Johannes mit dem gerechten Gott (II, 29 fll.) in der Kindesgemeinschaft stehen durch die Gerechtigkeit, welche in der Bruderliebe sich wesentlich darstellt (III, 11 fll. IV, 7 fll. 16 fll. V, 1 fll.), wie insbesondere hierin unsere Heiligung nach dem Vorbilde der Heiligkeit Christi (III, 3) sich erweist, weil es Liebe ist, was Gott in Christo geoffenbart, was Christus an uns gethan hat und worin er uns wesentlich als Vorbild gelten muß (IV, 9 fll. III, 16. Joh. 13, 34. 15, 9. 12 fl.): so stellt sich auch unser Lichtwandel, worauf unsere Gemeinschaft mit dem Gott, der Licht ist, beruht (I, 6 fll.) oder unser Wandel nach Christi Exempel (II, 6), nothwendig und wesentlich in der Bruderliebe (V. 7 fll.) dar. Hatte der Apostel doch schon V. 5 unsere vollendete Liebe zu Gott darein gesetzt, daß wir seine Gebote hielten. Die Liebe zu Gott kann er aber gar nicht denken ohne die Liebe zu den Brüdern, so wenig als er Christi vorbildlichen Wandel anders als in seiner bis zum Tode getreuen Liebe denken kann. Der lebendige Fortschritt von dem Halten der göttlichen Gebote überhaupt, welches schon V. 6 in dem concreten Beispiele des Herrn, der uns geliebt hat, veranschaulicht ist, zu der bestimmten einen ἐντολή der Bruderliebe erscheint somit ebenso sehr der sonstigen Darstellungsweise des Apostels entsprechend, als durch die eigenthümlichen Bezeichnungen dieser ἐντολή als einer παλαιά und doch auch καινή (2 Joh. 5. Joh. 13, 34) indicirt. Auch die liebevolle Anrede Ἀγαπητοί scheint sich hier, wie im ähnlichen Zusammenhange IV, 7. 11 dem Apostel, da er das Liebesgebot einschärft, von selbst aufzudrängen. Geliebte, sagt der Apostel, nicht ein neues Gebot (ἐντ. καινὴν) schreibe ich Euch — (γράφω ὑμ.), sondern ein altes Gebot (ἐντ. παλαιάν), das Ihr von Anfang an hattet; das alte Gebot ist das Wort, welches Ihr gehört habt (ἣν εἴχετε — ἠκούσατε — ἀπ' ἀρχῆς). Der Apostel setzt das Präsens γράφω V. 7 und

V. 8; der Inhalt der ἐντολή liegt also unmittelbar gegenwärtig vor: es ist das V. 6 geforderte Wandeln nach Christi Vorbild, welches in dem angegebenen Sinne als Bruderliebe gefaßt wird (V. 6—11). Inwiefern aber, das ist jetzt die zweite Hauptfrage, nennt der Apostel diese ἐντολή einmal (V. 7) eine „von Anfang an" gehörte, alte, dann wieder eine neue (V. 8)? Von den mannichfaltigen Antworten, welche die Ausleger auf diese Frage gegeben haben, können eigentlich nur zwei wesentlich unterschiedene in Betracht kommen. Entweder nämlich bezieht sich das ἀπ' ἀρχῆς auf die anfängliche Zeit des alten Testamentes, allenfalls auf den Uranfang des menschlichen Geschlechtes, wie Baumgarten-Crusius und Credner (Einl. S. 680 fl.) urtheilen, welchem Letztern der Apostel dem Einwurfe zu begegnen scheint, daß das Evangelium sich von der Uroffenbarung Gottes entferne, und es heißt also das Gebot alt, weil es schon im alten Testamente gegeben, nach Credner: weil es „nur eine Wiederherstellung der ursprünglich den ersten Menschen zu Theil gewordenen Offenbarung", nach Baumgarten-Crusius: weil es „das Gebot der allgemeinen Menschenvernunft" ist; oder mit dem Ausdrucke ἀπ' ἀρχῆς ist der Zeitpunct bezeichnet, in welchem das Evangelium zuerst den Lesern verkündigt wurde, so daß von jenem Termin an gerechnet das Gebot als ein altes, den Lesern längst bekanntes erscheint. Bei der ersten Auslegungsweise ergiebt sich die Neuheit des Gebotes einfach aus dem Unterschiede der neutestamentlichen Faßung und Begründung desselben von der alttestamentlichen, während bei der zweiten Ansicht entweder dieselbe Deutung des καινή gehalten wird, in der Voraussetzung, daß auch von dem Anfange des Evangeliums aus gesehn das neutestamentliche Liebesgebot als ein neues im Vergleich zu der noch vor jener ἀρχή liegenden jüdischen oder heidnischen Zeit der Leser gelten könne, oder eine andere Beziehung des καινή gesucht wird. Die erste Ansicht ist mit entschiedener Consequenz durchgeführt von Grotius, an dessen Auslegung man deshalb am deutlichsten sieht, daß jene Ansicht falsch ist. Richtig hat Grotius erkannt, daß die

Präterita ἠκούσατε und εἴχετε, das ἀπ' ἀρχῆς und das παλαιά in einer innern Beziehung zu einander stehn. Versteht er nun das Alter des Liebesgebotes von der längst im alten Testament geschehenen, wenngleich unvollkommenen Offenbarung desselben (Lev. 19, 17 fl.), so erklärt er demgemäß das ἠκούσατε und εἴχετε, indem er sagt: *vos* i. e. majores vestri. Allein es bedarf kaum der Bemerkung, daß in der einfachen Anrede unseres Briefes, der noch dazu keineswegs nur an Judenchristen gerichtet ist, eine solche Auffaßung des „Ihr", welche in dieser unbehülflichen, rohen Weise nicht einmal in den von **Grotius** citirten Stellen (Joh. 6, 32. 7, 19. Matth. 23, 35) berechtigt erscheint, völlig unstatthaft ist. Schon das den gegenwärtigen Brief markirende γράφω macht die directe Beziehung des ἠκούσατε und εἴχετε auf die Leser selbst nothwendig, freilich ohne die Meinung **Bengels** zu empfehlen, welcher das Alter des Gebotes daraus erklären wollte, daß die Leser dasselbe schon längst durch die mündliche Predigt des Apostels gehört und gehabt hätten, während es, sofern es jetzt geschrieben werde, auch wieder ein neues heißen könne; denn aus dem klaren Verhältnis, in welchem das πάλιν ἐντ. καιν. γράφω ὑμ. V. 8 zu dem οὐκ ἐντ. καιν. γράφω ὑμ. V. 7 steht, geht deutlich hervor, daß das Alter und die Neuheit dem Gebote selbst inhärirt, welches ja der Apostel, indem er das Gegenwärtige schreibt, einmal als ein altes, längst bekanntes, und dann wieder als ein neues schreibt. Nicht minder als diese Meinung **Bengels** müßen wir somit jene von **Grotius** u. a. vertretene Ansicht verwerfen, und vielmehr den Interpreten folgen, welche den Ausdruck ἀπ' ἀρχῆς an unserer Stelle so verstanden haben, wie derselbe auch V. 24 und III, 11 durch seine Umgebung bestimmt wird*), nämlich von dem Anfange der evangelischen Predigt an die

*) Eine ganz andere Relation hat derselbe Ausdruck ἀπ' ἀρχῆς, kraft eines ganz verschiedenen Zusammenhangs in den Stellen I, 1. II, 13. 14. III, 8. Nur eine mechanische Auslegungsweise kann voraussetzen, daß (vgl. **Credner**) derselbe Ausdruck in jedem Zusammenhange denselben Sinn haben müße.

Leser. So lange Ihr überhaupt von dem Evangelio (ὁ λόγ. ὃν ἠκούσ.) gehört habt, sagt der Apostel, so lange kennt Ihr auch das Gebot, welches Euch somit ein altes, längst bekanntes ist, welches ich aber, indem ich Euch jetzt daran erinnere, auch wiederum als ein neues schreibe. **Alt** ist somit das Gebot, in der Bruderliebe Christi Wandel nachzuahmen, weil es von Anfang an, seitdem das Evangelium an die Leser gebracht und von ihnen angenommen ist, ihnen bekannt gewesen, weil es den eigentlichen, wesentlichen Inhalt des Wortes, welches sie gehört haben, ausmacht; denn der Apostel sagt geradezu, wie III, 11: ἡ ἐντ. ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. In diesem λόγος, dieser evangelischen ἀγγελία, sind alle Gebote Gottes, welche die im Lichte Wandelnden, die nach göttlicher Gerechtigkeit Strebenden zu beobachten haben, enthalten (V. 3. 4); sie alle aber laufen in der einen ἐντολή zusammen, gehen alle darin auf, daß wir, wie Christus uns uns geliebt hat, so uns unter einander lieben. Aber während insofern dies Gebot ein altes heißen muß, so kann der Apostel dasselbe doch auch wiederum in einer andern Beziehung neu, καινή, (V. 8) nennen. Schon durch das logische πάλιν, in welchem, wie schon **Erasmus** sagte, non repetitionis sed contrarietatis declaratio enthalten ist, welches man auch in demselben Sinne ein correctivisches, epanorthotisches genannt hat (**Beza**, **Episcopius**, **Grotius**, **Calov**, **Wolf**, **J. Lange**, **Sachmann**, **Lücke**, **Baumgarten-Crusius** u. a.) ist ein gewißes sinnvolles Spiel mit den Benennungen „alt" und „neu" angedeutet. Dasselbe Gebot soll, jenachdem es von dieser oder einer andern Seite angeschaut wird, als alt und dann wieder als neu verstanden werden. In welcher Beziehung nun kann Johannes das Gebot der Bruderliebe nach Christi Muster **neu** nennen? Soll das witzige Wort des Apostels überhaupt einen reinen Sinn und eine wirkliche Spitze haben, so müßen wir nach dem bisher Erörterten von vornherein erwarten, daß keine andere, als eine Zeitbeziehung, im Gegensatze zu dem Alter desselben Gebotes, gemeint ist. Man darf, wenn man den wirklich klaren Gedanken nicht trüben will, die Neuheit

weder mit Augustin, Beda, S. Schmid u. a., in verwirrter Herbeiziehung des Nachfolgenden, von der neuen Geburt des Menschen, der nun im Lichte wandelt (novum, quia tenebrae ad veterem hominem, lux vero ad novum hominem pertinet), erklären, noch darf man sagen, das Gebot sei ein neues, weil es immer von neuem einzuschärfen, alle Tage neu gültig sei (Calvin, Socin, Episcopius, Jachmann, Knapp), wobei es nur zu natürlich ist, daß das Gebot, welches Johannes ganz bestimmt ein „neues" nennt, als ein „gleichsam neues" (Knapp: tanquam si nova esset) erscheint. Textgemäß und der johanneischen Weise entsprechend (Joh. 13, 34) kann nur die von Lücke, und weniger klar auch von de Wette und Neander gegebene Erklärung sein, nach welcher das Gebot V. 7. 8 neu erscheint im Vergleich mit dem vor jener ἀρχή, vor dem Zeitpuncte, da die Leser anfingen das Evangelium zu hören und anzunehmen, liegenden sittlichen Zustande der Leser. Aber auch diese Gelehrten sind nicht in vollem, klaren Einverständnis unter einander. Wir sahen schon, daß Lücke die ἐντολή nur auf V. 6 zurückbezieht; er kann deshalb die Parallele Joh. 13, 34 zur Erläuterung unseres καινή nicht gebrauchen und läßt es als eine gewiße Inconcinnität stehn, daß die καινὴ ἐντολή V. 8, welche das christliche Tugendleben als ein für die Welt neues in einer bis dahin nie gekannten Vollkommenheit darstelle, eine andere Beziehung habe, als V. 7 in dem Alter, welches ἀπ' ἀρχῆς d. h. von dem Anfange der Leser im Christenthum gerechnet werde, eine Inconcinnität, meint Lücke, vor der man sich nicht scheuen dürfe, wenn man nicht in die noch größern Schwierigkeiten anderer Auslegungsweisen verfallen wolle. Aber die ganze Pointe des johanneischen Oxymoron kann ja nur darauf beruhn, daß die Beziehung, in welcher man dieselbe ἐντολή von demselben Standpuncte ἀπ' ἀρχῆς aus anschaut, wechselt. Schaue ich von diesem Standpuncte aus in die christliche Zeit der Leser hinein, so erscheint die ἐντολή als eine längst bekannte, die Leser haben sie von Anfang an als das wesentliche Gebot gehört, sie haben diese

ἐντολή solange gehabt, als sie überhaupt Christen gewesen sind; anderseits, schaue ich von jenem Standpuncte in die vor jenem Anfange liegende Zeit der Leser, mögen sie nun früher Juden oder Heiden gewesen sein, so erscheint nothwendig dasselbe Gebot als ein neues, wesentlich christliches, für die Leser erst mit jenem Anfange beginnendes; denn auch für die Judenchristen ist ja das christliche Gebot der Bruderliebe, weil diese als Nachahmung Christi (vgl. Joh. 13, 34) gefordert wird, ein neues. Die Unklarheit, welche sich auch bei Lücke findet — obgleich kein Ausleger unserer Stelle ihm an Bestimmtheit und Keuschheit der Auslegung gleich kömmt — rührt einmal daher, daß Lücke die ἐντολή selbst nicht richtig bestimmte, dann daher, daß er, wie auch de Wette u. a., in dem Satze ὅτι ἡ σκοτία κτλ. den Grund dafür fand, weshalb Johannes jene ἐντολή eine „neue" nenne, indem Lücke, wie de Wette, das ὅ ἐστ. ἀληθ. κτλ. nicht auf die ἐντολή selbst, auf ihren Inhalt, sondern auf das καινὴν γράφω bezog. Hierüber sogleich. De Wette aber, und noch mehr Neander, begeht den Fehler, daß er in die Erklärung des καινή eine verwirrende Beziehung auf „die Erneuung des christlichen Lebens" aufnimmt, so daß, wie er sagt, „das Beiwort im Wesentlichen denselben Sinn wie Joh. 13, 34 hat, aber nur gleichsam aufgefrischt und den Lesern näher gelegt ist." Als ein neues sei das Gebot überhaupt in Christo geoffenbart, besonders auch sei es neu für die Leser, die an der Erneuung des Lebens Theil nehmen. Wir können de Wettes Auslegung nur in dem Sinne Neanders verstehen, welcher (vgl. auch Calvin, Luther u. a.) sagt, daß das neue Gebot (der Bruderliebe) mit immer neuer Gewalt sich bewähren, wie ein neues den Lesern ins Bewußtsein treten und ihr neues Leben im Lichte regeln müße; denn nur so ist de Wettes Polemik gegen Lücke in Betreff des καινή zu begreifen. Die unmittelbare Entscheidung über den Sinn des καινή, nämlich eine ausdrückliche Erklärung des Briefstellers, warum er die ἐντολή in Wahrheit (ὅ ἐστιν ἀληθὲς κτλ.) eine καινή nennen könne, haben nun aber Lücke und de Wette,

wie wir schon andeuteten, in den Worten ὅτι ἡ σκοτία παραγ. κτλ. gefunden. Bei der gleich streitigen Construction und Auslegung der schwierigen Worte von ὅ ἐστιν ἀληθές an handelt es sich um zwei entscheidende Fragen: erstlich, bezieht sich das Neutrum ὅ auf den Begriff καινή in der Weise, daß Johannes sagt: ich habe Recht, jenes Gebot ein neues zu nennen, die Wahrheit dieser Beziehung liegt ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν (Socin, Flacius, Calov, Morus, Lücke, de Wette); oder ist das Neutrum ὅ nach einer constructio ad sensum auf den Inhalt der ἐντολή, auf die in derselben gebotene Sache, nämlich die Bruderliebe, zu beziehn, so daß, von allen Modificationen dieser Auffaßung abgesehn, der Sinn etwa dieser ist: was ich Euch schreibe, was ich durch dies in einer gewißen Weise neue Gebot von Euch fordere, die Bruderliebe, dies ist wahr, hat seine Wahrheit in Ihm und in Euch (Calvin, Luther, Grotius, Bengel, Wolf, J. Lange, Jachmann, Knapp, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Sander, Neander)? Die zweite Hauptfrage, welche mit der ersten enge zusammenhängt, ist die: ob das ὅτι in dem Satze ὅτι ἡ σκοτία παραγ. κτλ. declarativisch zu faßen sei, so daß in diesem Satze der Inhalt der ἐντολή καινή dargelegt erscheint *) (Castellio, Socin, Bengel: *quod;* hoc est illud praeceptum, amor fratris, ex luce), oder ob das ὅτι causale Bedeutung habe, und somit entweder die Wahrheit der Benennung καινή begründe (Lücke, de Wette, Neander), oder die Wahrheit und Bewährtheit der in der ἐντολή geforderten Sache, das ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, nachweise, wie wir in wesentlicher Übereinstimmung mit Oecumenius, Calvin, Luther, Beza, Flacius, Calov, J. Lange, Jachmann, Fritzsche u. a. meinen. Wenden wir uns sogleich, ohne uns durch die wirre Mannichfaltigkeit der Modificationen und Combinationen im Einzelnen

*) Am nächsten lag diese Auslegungsweise offenbar denen, welche die ἐντολή nicht als eigentliches Gebot, sondern als doctrina faßten. Aber sie alle haben ὅτι causal verstanden, weil sie darin die „Wahrheit" (ἀληθές) begründet fanden.

aufhalten zu laßen, zur Entscheidung der beiden Hauptfragen. Die Worte ὅ ἐστιν ἀληϑ. ἐν αὐτ. καὶ ἐν ὑμῖν, die nur gewaltthätig so zerrißen werden können, wie von Erasmus, Episcopius und Grotius geschieht (quod verum est in illo, sc. Christo, *id etiam* in vobis verum est, oder esse debet), und welche somit ohne alle Noth eine parenthetische Stellung im Texte, oder vielmehr außerhalb alles ordnungsmäßigen Zusammenhangs bekommen, jene Worte haben kraft des ὅ ihre directe Beziehung in dem Vorhergehenden, in dem ersten Satzgliede παλ. ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν. Lücke, der auch bei dieser Frage als eigentlicher Stimmführer gelten muß, hat scharfsinnig und mit großem Scheine bemerkt, daß man, nachdem der Apostel V. 7 gesagt habe, in welchem Sinne er das Gebot „alt" nenne, ganz natürlich in V. 8 zu finden erwarte, in welchem Sinne dasselbe „neu" heiße. Auf diesen Grund führt auch, sagt Lücke, der Satz ὅτι ἡ σκοτία κτλ. Nachdem nämlich der Apostel gesagt hat, es sei wahr, wenn er die ἐντολή neu nenne, wahr sowohl in ihm, Christo, als auch in den Lesern, folgt die ausdrückliche Erklärung: weil die Finsternis vergeht und das wahre Licht schon scheint. Einerseits nämlich ist ja in ihm, in Christo selbst, das wahre Licht (Joh. 1, 8), das heilige Lichtleben erschienen, anderseits aber hat sich dies Licht auch schon, die Finsternis vertreibend, in den Gemüthern der Leser (ἐν ὑμῖν) verbreitet und scheint darin. So ist es, will Johannes sagen, in dieser Beziehung wahr, in Ihm und in Euch, daß das Gebot von dem Wandel im Lichte nach dem Urbilde Christi wiederum ein neues ist. So Lücke. Allein so wenig wir in den Worten ἣ εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς eine ausdrückliche Erklärung des Beiwortes παλαιά (V. 7) finden möchten, ebenso wenig dürfen wir V. 8 eine absichtliche Erläuterung des καινή erwarten*). Mit

*) Warum giebt Johannes überhaupt der ἐντολή die beiden ausdrücklichen Bezeichnungen παλαιά, mit dem Zusatze ἣν εἴχετε κτλ., und καινή? Die textgemäße Antwort liegt darin indicirt, daß der Apostel, dem seine Vorstellung von der ἐντολὴ καινή schon vorschwebt, zuerst die ἐντολή eine οὐ καινή nennt, eine Bezeichnung, deren paränetische Bedeutsamkeit noch

einer so minutiösen Accuratesse schreibt Johannes nicht. Ihm ist die Vorstellung von dem neuen Gebote (s. o.) so geläufig und natürlich, daß er schwerlich einen besondern Nachweis für die Wahrheit derselben hat geben wollen. Die ganze Rede ὅ ἐστιν κτλ. ist überhaupt so volltönend, so gewichtig, daß man in der That etwas Bedeutenderes erwartet, als den Nachweis, daß es mit einem gewißen, den Lesern ohne Zweifel völlig verständlichen Ausspruche seine Richtigkeit habe. Je länger man die Stelle betrachtet, um so geneigter wird man deshalb der von den besten ältern Auslegern mit richtigem Tacte getroffenen und von Knapp auch mit klarem grammatischen Verständnis ausgebildeten Ansicht werden, daß der Satz ὅ ἐστιν ἀληθές mit einer constructio ad sensum (Knapp umschreibt treffend, ähnlich wie Schott: πάλιν (ὡς) ἐντολὴν καιν. γρ. ὑμ. τοῦτο ὅ ἐστιν ἀλ. κτλ.) den realen Inhalt der ἐντολή als wahr, und zwar in ihm, Christo, und in den Lesern, bezeichnet, und daß dann die Schlußworte ὅτι ἡ σκοτ. κτλ. eben diesen Satz begründen, die Wahrheit des Liebeswandels in Christo und den Lesern, nicht die Richtigkeit der Benennung καινή, nachweisen. Aber, wirft Lücke ein, ohne jedoch die grammatische Zuläßigkeit jener Beziehung des neutralen ὅ zu bestreiten: warum schrieb Johannes nicht ἥ ἐστιν ἀληθής, wie er ja V. 7 ganz einfach schreibt ἣν εἴχετε? Deshalb, ist zu antworten, weil es sich nach dieser Ansicht gar nicht um die ἐντολή als solche, als „neue", wie Lücke offenbar nach seiner eignen Meinung im Sinne hat, handelt, sondern um dasjenige, was durch die ἐντολή gefordert und dessen Wahrheit, Bewährtheit, dessen Realität in Christo und in den Lesern behauptet und (ὅτι ἡ σκ. κτλ.) nachgewiesen wird. Johannes sagt nämlich, ich schreibe Euch ein neues Gebot; indem ich dies Gebot Euch schreibe, fordere ich von Euch den Liebeswandel, welcher wahr ist in ihm und in Euch, deshalb

---

gehoben und geschärft wird durch den Zusatz ἣν εἴχ. κτλ. Die Leser sollen bedenken, daß dieses, wie sie wohl wißen, neue Gebot doch für sie von Anfang an das Grundgesetz ihres Wandels gewesen ist. So auch Lücke, und im Wesentlichen Knapp und de Wette.

wahr, weil schon (auch in Euch) die Finsterniß vergeht und das wahrhaftige Licht schon scheinet. 'Ἀληθές nennt der Apostel das in der ἐντολή Geforderte, weil dieses eben in der lebendigen Wirklichkeit, in der thatsächlichen Realität seine Wahrheit hat; es ist in der That und Wahrheit (ἀληθῶς V. 5. Joh. 4, 42. 6, 55) lebendig vorhanden und eben insofern wahr, wirklich (vgl. auch AG. 12, 9 und Meyer zu d. St.). In diesem Sinne wahr ist die durch das neue Gebot geforderte Liebe zuerst ἐν αὐτῷ, d. h. weder per se ac simpliciter, wie Socin, aber keiner der Griechen, meinte, noch auch „in Gott" (Sachmann), sondern in Christo. Das ἐν αὐτῷ greift auf V. 6 (καθ. ἐκεῖν. περιεπ.) zurück. Allerdings kann man grade weil dort Christus (ἐκεῖνος) von Gott (αὐτός) unterschieden ist, auch in unserm αὐτῷ Gott wiederfinden wollen; allein im Zusammenhange unserer Stelle ist einerseits jene Unterscheidung nicht nothwendig, und es kann also das αὐτῷ ohne jene bestimmte Beziehung (V. 6) verstanden werden, anderseits aber ist ja die ἐντολή, deren „Wahrheit in ihm" behauptet wird, nur im Zusammenhange mit dem vorbildlichen Wandel Christi zu erklären, und insbesondere liegt auch in der deutlichen Correspondenz zwischen ἀληθές und ἀληθινόν (φῶς) eine hinreichende Weisung, das ἐν αὐτῷ auf Christum zu beziehn. Bei ἐν αὐτῷ „Gott" zu verstehn, erscheint auch deshalb unthunlich, weil dann eine gewisse Zwiespältigkeit in der Erklärung des ἀληθές nothwendig wird; denn man könnte nur mit Sachmann erklären: „was in Gott wahr ist, d. h. seinen Grund hat, und in uns (var. lect. ἡμῖν), d. h. im Menschen sich als wahr bekundet. Diese zweiseitige Beziehung von ἀληθές, welche schon an und für sich bedenklich ist, wird aber noch schwieriger dadurch, daß dabei die Begründung ὅτι ἡ σκοτ. κτλ. nur zu der einen Seite („in uns als wahr bekundet") paßt, während doch die schon von den Griechen bemerkte Correspondenz zwischen ἀληθές und ἀληθινόν die Beziehung des begründenden Satzes auch auf das ἀληθὲς ἐν αὐτῷ nothwendig macht, wie ja auch die gleichen Präsentien (ἐστὶν — παράγεται — φαίνει) dazu nöthi-

gen, den ganzen Satz ἀληϑ. ἐστ. ἐν αὐτ. καὶ ἐν ὑμ. durch den ganzen Satz ὅτι ἡ σκοτ. κτλ. begründet zu denken. Ihn, Christum, das Haupt, und „Euch", die Leser, die Glieder, die an dem Haupte, wie die Reben an dem wahren Weinstock (Joh. 15, 1 fll.) hangen, schaut der Apostel in der wirklichen Gemeinschaft des Lebens (I, 3 fl.) an; ein wahres Licht ist es, welches in Christo und durch ihn in den Gläubigen leuchtet, welches vorhanden, thatsächlich dargestellt ist in Christo und in den Gläubigen, und die Finsternis vertreibt. Dieses Lichtes eigenthümliche Natur und wesentliche Kraft ist das durch das neue Gebot Geforderte, die Bruderliebe, welche wie sie in Christi Wandel (V. 6) zur vollsten Erscheinung gekommen ist und in dieser lebendigen, thatsächlichen Wahrheit gegenwärtig, kräftig da ist, so auch von den Gläubigen, nach Christi Beispiel, geübt werden soll, ja in der That auch geübt wird; denn „in Ihm und Euch ist es wahr", was Johannes fordert, die Leser stehen wirklich in dem Strome des Lichtes und der Liebe, welcher in Christo seine stets gegenwärtige Quelle hat, die Liebe, welche Christus in seinem Wandel geübt hat, wirkt auch in den Gläubigen, sie eifern wirklich seinem Liebeswandel nach; denn schon vollzieht sich die große Krisis, schon wird die Finsternis von dem wahrhaftigen Lichte, das in Wahrheit in Christo und in seinen Gläubigen scheinet, vertrieben, schon wird durch die Liebe, welche in Christo und seinen Gläubigen lebt, der Haß überwunden. Dies scheint uns der klare, den Worten unsers Textes wie der gesammten johanneischen Anschauungsweise völlig entsprechende Sinn unserer Stelle zu sein. Einerseits leuchtet hiebei die textgemäße Beziehung zwischen dem ἐν αὐτῷ V. 8 und V. 6 ein, weil Christus, der den Inhalt der ἐντολή bewährt, in seiner realen Wahrheit dargestellt hat, als vollkommenes Muster des Wandels im Lichte und in der Liebe gelten muß, auf welchem (I, 6) die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott durch Christum beruht; anderseits aber ist auch das ἀληϑές — καὶ ἐν ὑμῖν völlig klar, und die Begründung ὅτι ἡ σκοτ. κτλ. erhält ihre richtige Stellung zu dem ganzen vorhergehenden Gedanken. Al-

lerdings enthalten die Worte ἀληθ. — καὶ ἐν ὑμῖν ein großes Lob. Vielen Auslegern ist es zu groß erschienen. Einige (Oecumenius, Episcopius, Grotius, S. G. Lange, Carpzov u. a.) lassen deshalb das bestimmte ἐστὶν ἀληθές nur für das ἐν αὐτῷ gelten und setzen den apostolischen Ausspruch „es ist wahr" in Beziehung auf das καὶ ἐν ὑμῖν unvermerkt in die Forderung um: „es muß so auch bei Euch sein." Wenn man aber das ἐστίν wirklich festhalten wolle, so müße man, meint Grotius, anstatt ὑμῖν nach einigen Zeugen ἡμῖν lesen, und Johannes sage alsdann: „auch von uns, den Aposteln, ist das Gebot der Liebe erfüllt." In diesem Sinne aufgefaßt, würde freilich die Lesart ἡμῖν die Schwierigkeit nicht heben — wie könnte Johannes, den wir I, 8. 9 ganz anders reden hörten, in so hochmüthiger Selbstverblendung sich neben seinen Herrn stellen? — immerhin aber zeigt jene Auslegung, aus welchem Interesse die Variante (ἡμῖν) selbst entstanden sein wird. Nein, der Apostel, welcher in seinen Lesern Kinder Gottes erkennt (III, 2), welcher weiß, daß sie den Geist haben (II, 27), kurz daß sie in der Lebensgemeinschaft mit Gott und Christo wirklich stehen, kann und muß anerkennen, daß die eigenthümlichste Blüthe, die das gesammte christliche Wesen treibt, die Bruderliebe nach des Herrn Beispiel, wirklich und wahrhaft in den Lesern vorhanden ist. Hiedurch wird ja die beständige Ermahnung, diese Liebe zu üben, nicht nur nicht überflüßig, sondern dieselbe bleibt so gewiß immer nothwendig, als das gesammte christliche Leben ein unendlich bildungsfähiges, ein Schatz ist, den man nur dann hat, wenn derselbe durch sittliche Arbeit, durch Wandel im Licht, immer neu und immer reicher gewonnen wird. In einem gewißen Sinne beruht ja die ganze Ethik des christlichen Lebens, als eines Lebens aus Gottes Gnade, darauf, daß jede Gnadengabe in sich selbst eine Gnadenaufgabe ist (vgl. 1 Cor. 4, 1. Luc. 12, 48. 1 Petr. 4, 10). Wahr, sagt also der Apostel, nicht richtig in der Benennung oder in der Vorstellung, sondern wahr im Wesen, in der lebendigen Realität ist die Liebe einmal in Ihm, in dem Herrn, der eben deshalb

das unbedingte Muster für den Wandel der Gläubigen ist, dann aber auch in Euch, weil Ihr wirklich in Ihm seid und Er in Euch, oder, wie der Apostel nach beiden innig zusammengehörenden Seiten hin das eine ἀληθές begründet, „weil die Finsternis vergeht und das wahrhaftige Licht schon scheinet." Nach der bisherigen Erörterung ist eine eingehende Widerlegung der beiden, von unserer Auslegungsweise abweichenden Ansichten über die Worte ὅτι ἡ σκοτία κτλ. nicht mehr nöthig. Das richtige Verständnis des Satzes hängt wesentlich ab von der genauen Beobachtung der Form. Παράγεται ist ebenso streng präsentisch zu faßen wie φαίνει und das vorangehende ἐστίν, welches durch παραγ. und φαίν. erläutert werden soll. Den Auslegern, welche das Alter und die Neuheit der ἐντολή einfach aus dem Unterschiede zwischen dem alten und dem neuen Testamente erklärten, lag es freilich nahe, erstlich die σκοτία von der relativen Dunkelheit der Zeit unter dem Gesetze, mit ihren Schattenbildern, Satzungen und Weissagungen zu verstehn (Grotius, Hunnius, Calov, J. Lange, Semler u. a.) und demgemäß, wie auch die Vulgata (transierunt tenebrae) gethan hatte, das Präsens παράγεται im Sinne eines Perfecti auszulegen (Beda, Calvin, Luther, Grotius u. a.). Die Form des Verbi παράγεται, hier und V. 17, ist ferner nicht passivisch (traducitur. Bengel), sondern medial, im intransitiven Sinne wie das Paulinische παράγει 1 Cor. 7, 31 (was Stephanus sogar an unserer Stelle conjicirte) zu verstehn (Oecumenius, Wolf, Jachmann, Lücke, de Wette u. a.). Das Activum gebraucht Johannes in der sinnlichen Bedeutung „vorübergehn" Joh. 8, 59 (var. lect.) 9, 1. Vgl. Matth. 9, 9. 27. Den Sinn unseres Satzes haben viele Ausleger, auch noch de Wette, aus Röm. 13, 12 erläutern wollen; allein jene Stelle ist wegen der Beziehung auf die Parusie mit der unsrigen kaum zu vergleichen. Die Vorstellungen von σκοτία und φῶς an unserer Stelle sind nach der johanneischen Denkweise überhaupt und dem vorliegenden Zusammenhange insbesondere vollständig zu verstehn. Wie Gott selbst Licht ist — denn der Grundgedanke I, 5 bricht an unserer

Stelle, die ja einen gewißen Abschluß (V. 7—11) bildet, ganz naturgemäß hervor — so ist alles, was in sein Reich gehört, was in seiner Gemeinschaft die Gläubigen hält, Licht. Christus selbst, der den Vater geoffenbart, uns mit ihm in Gemeinschaft gebracht hat, ist deshalb, wie er das Leben selber ist (I, 2), so auch das wahrhaftige Licht (Joh. 1, 9. 8, 12. 12, 35. 46). Seitdem er erschienen ist, „scheinet also das wahrhaftige Licht", ist das göttliche Leben offenbar und durchströmt die Welt, alle Finsternis, die, wie sie in Gott gar nicht ist (I, 5), so auch in den Gläubigen nicht sein soll, richtend und vernichtend. Licht und Finsternis, Leben und Tod, Liebe und Haß sind nun klar geschieden; jenes vergeht, dieses erstarkt und geht der Vollendung entgegen. Die σκοτία ist also nicht die alttestamentliche Öconomie als solche, so wenig als τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ganz so wie Joh. 1, 9, unmittelbar Christum selber (Oecumenius, S. Schmid, Bengel) bezeichnet; sondern beide Ausdrücke bezeichnen ethische Elemente, in denen man lebt und wandelt (V. 9 fll.), und deren erstes in die Zeit des letzteren hineinreicht (V. 9 ἕως ἄρτι), so daß jemand in der gegenwärtigen Zeit, da das Licht schon scheinet, leben, ja sich äußerlich zu der Lichtgemeinschaft bekennen und doch wesentlich noch immer in der Finsternis wandeln kann. Das haben auch die meisten Ausleger mehr oder weniger klar erkannt. J. Lange will offenbar diese Vorstellung ausdrücken, wenn er sagt: τ. φῶς τ. ἀληθ. bezeichne Christum una cum doctrina ejus et effectu, fide et caritate. In dem Ausdrucke selbst liegt ebenso entschieden eine bestimmte Beziehung auf den persönlichen Christus, der selber das wahrhaftige Licht ist, als durch den Zusammenhang unserer Stelle, durch den Gegensatz ἡ σκοτία und durch die sogleich folgende Ausarbeitung des Gedankens indicirt ist, daß der Ausdruck an unserer Stelle in der persönlichen Beziehung auf Christum selber nicht aufgeht. Insofern haben die Griechen einerseits, in der Sache, vollkommen Recht, wenn sie das ἐν τῷ φωτὶ εἶναι V. 9 geradezu erklären: τουτέστι τῷ Χριστῷ, anderseits aber ist die Form der Vorstellung dadurch nicht eben-

mäßig erläutert. Christus selber, in welchem die Liebe schlechthin wahr (ἀληθές) ist, dessen heiliger Licht- und Liebeswandel deshalb auch für alle Gläubigen, die im Lichtwandel, insbesondere in der Bruderliebe, ihre Lebensgemeinschaft mit Gott, der Licht ist, haben, halten und fördern müssen, das vollkommene Muster ist (V. 6, vgl. besonders auch Joh. 8, 12), Christus selber ist das wahrhaftige Licht (Joh. 1, 9), aber dasselbe strömt auch von ihm, als dem persönlichen Quell, aus; so bringt Christus das wahrhaftige Licht (Joh. 3, 19 fll.), so gründet und trägt er die ethische Potenz, welche, weil sie in ihm wahr, real ist (ἀληθές), als eine wahrhaftige (ἀληθινόν), der realen Wahrheit entsprechende, die reale Wahrheit einschließende und auswirkende in der Welt lebt und wirkt, als das wahrhaftige Licht scheinet. Somit laufen in der Vorstellung des φῶς alle Hauptfäden der bisherigen Entwickelung des Lichtwandels der Gläubigen, sofern sich derselbe als tugendhafte Darstellung der lebendigen Gemeinschaft mit Gott (V. 3 fll.), auf dem beständigen Grunde der fortlaufenden Sündenvergebung und Reinigung (I, 7—II, 2) erhebt, zusammen; denn das wahrhaftige Licht, welches schon gegenwärtig, seitdem es in dem persönlichen Christus erschienen ist, scheinet, ist die ganze Sphäre des christlichen Lebens, der wesentlich neue Inbegriff des gesammten Lebensschatzes mit aller seiner Erkenntnis und Liebe, worin die Gläubigen, die Christo nachfolgen, die Gemeinschaft mit ihm und dem Vater haben und erweisen. Demgegenüber bezeichnet die schon vergehende, eben durch das Licht vertriebene (Joh. 3, 19 fll. 12, 31) Finsternis nichts weniger als die alttestamentliche Öconomie oder selbst das Heidenthum sofern es zeitlich vor der Erscheinung des wahrhaften Lichtes liegt, sondern vielmehr die gesammte, noch im Kampfe mit dem Lichte begriffene, aber immerdar gerichtete und beständig unterliegende, — man vergesse nie das Präsens παράγεται, welches den Präsentibus ἐστίν und φαίνει ganz congruent ist — jene vergehende Potenz und Sphäre des ethischen Lebens, welches außerhalb der Gemeinschaft Gottes, in dem keine Finsternis ist, sich befindet und somit, weil es hier

keine Vermittelung giebt (vgl. V. 9 ff.) dem Lichte feindlich gegenüber steht. Geschieht nun die concrete Erweisung der realen Wahrheit dieses Lichtes in den Gläubigen durch die Bruderliebe, gleichwie Christi vorbildlicher, seine Jünger zur Nachahmung verpflichtender (ὀφείλομεν, ἐντολή V. 6. 7. III, 16. Joh. 15, 12. 13, 34. ὑπόδειγμα. 13, 15.) Wandel in seiner vollendeten Liebe sich concentrirt, so kann der Apostel gar nicht anders, als in dieser Bruderliebe das sichere Zeichen erkennen, ob jemand im Lichte oder in der Finsternis sei.

V. 9—11. Der einfache Organismus dieser Verse ist ganz so wie I, 8—10. Von dem lügnerischen Sagen (ὁ λέγων κτλ.) ausgehend (V. 9), stellt der Apostel die Wahrheit (ὁ ἀγαπῶν) in die Mitte (V. 10), indem er schließlich noch einmal in voller, eindringlicher Weise den Gegensatz gegen dieselbe (ὁ δὲ μισῶν) bezeichnet. Es handelt sich für den Apostel nur um zweierlei, entweder um Liebe oder um Haß; denn das Herz ist nicht leer, sagt Bengel mit Recht. Nichts kann der Ethik der ganzen Schrift gegenüber oberflächlicher und schwächlicher erscheinen, als der Versuch, die Schärfe des Gegensatzes von Lieben und Haßen (III, 16. Joh. 12, 25. Matth. 6, 24) dadurch abzustumpfen, daß man das μισεῖν erklärt: minus diligere, posthabere, non colere u. dgl., wie man noch bei Bretschneider (lex. s. v.) lesen muß. Die ganze Wahrheit, Tiefe und Kraft der christlichen Ethik beruht auf dem von Johannes so entschieden geltend gemachten aut — aut. Auf der einen Seite steht Gott, auf der andern die Welt; dort ist Leben, hier Tod (III, 14); dort ist Liebe, hier Haß d. h. Brudermord (III, 14 fl.), eine Vermittelung giebt es nicht. Schlechthin nichts liegt in der Mitte. Das Leben kann noch ganz keimartig und gebrechlich, die Liebe kann noch schwach und arm sein, aber doch ist Leben in Gott und die nothwendige Erweisung desselben in der Liebe wirklich und wesentlich vorhanden, und es gilt alsdann das Wort des Herrn: wer nicht wider mich ist, der ist für mich (Luc. 9, 50.); anderseits aber kann das Leben nach dem Fleische, das Hangen an der Welt und die nothwendige Bethätigung dieser Selbstsucht durch

den Haß sehr versteckt, fein und mit gleißendem Schein umhüllt sein, aber in der verborgenen Tiefe des Menschen, da, wo die eigentlichen Quellen seines sittlichen Lebens entspringen, steht nicht Gott, sondern die Welt, der Mensch ist noch im Tode und kann deshalb auch nur sich selbst lieben, muß also den Bruder haßen, und es gilt hier das Wort des Herrn, wer nicht für mich ist, der ist wider mich (Luc. 11, 23). Denn man kann nur entweder für oder wider Christum sein, und demgemäß nur entweder Liebe oder Haß gegen die Brüder haben. Ἀδελφὸν αὐτοῦ sagt der Apostel, indem er auch durch diese Bezeichnung (Ipsa appellatio amoris caussam continet. Bengel) andeutet, wie natürlich, wie sittlich nothwendig es sei, daß die, welche einen Vater haben (V, 1 fll. 1 Petr. 1, 22 fl.), einander als Brüder lieben. Denn es ist unzweifelhaft, daß Johannes unter ἀδελφός nicht jeden Menschen überhaupt, jeden Bruder in Adam (Grotius, Calov, J. Lange), sondern jeden Mitchristen, jeden Bruder in Christo (III, 10 fll. V, 1 fll. 3 Joh. 3) versteht, wie auch die meisten Ausleger geurtheilt haben. Particularistisch im schlechten Sinne kann die Bruderliebe der Christen deshalb gar nicht sein, weil diese Liebe die concrete Darstellung ihrer Gemeinschaft mit Gott ist, welcher die Welt also geliebt hat, daß er zu ihrer Erlösung seinen Sohn gab (IV, 7 fll. Joh. 3, 16), weil die christliche Bruderliebe wesentlich nur die lebendige Nachfolge (V. 6) des Herrn ist, welcher die Welt bis zum Tode geliebt hat. So gewiß die Liebe das Fundament und die Spitze des ganzen ethischen Lebens ist, so gewiß ist dieselbe auch das wesentliche und ausschließliche Vorrecht der Kinder Gottes und das ganz eigenthümliche Kennzeichen ihres göttlichen Lebens, ihrer Gemeinschaft mit Gott, ihres Wandels im Lichte. Die Welt kann nicht lieben. Liebe ist nur da, wo göttliches Leben und Licht ist. Wer also sagt, er sei im Lichte, als in der eigenthümlichen Sphäre, in dem Elemente seines Lebens, und dabei seinen Bruder haßt, der lügt, der zeigt thatsächlich, daß er vielmehr noch immer (ἕως ἄρτι, bis auf den gegenwärtigen Augenblick Joh. 2, 10. 5, 17. 16, 24. Matth.

11, 12. 1 Cor. 4, 13. 8, 7. 15, 6. Winer, S. 442) in der Finsterniss, also außerhalb der Gemeinschaft mit Gott ist, obgleich doch schon längst das Licht scheint. In dem Lichte, in dieser durch Christum selbst gegründeten Lebensgemeinschaft mit Gott, die das Element für das Leben der Gläubigen ist, ist und bleibt nur (V. 10) wer seinen Bruder liebt und ebendeshalb weil er in diesem Lichte bleibt, ist in einem solchen auch kein Anstoß: καὶ σκάνδαλον οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. Dies sei „eine zweideutige Redensart", hat schon Luther gesagt, die man von dem genommenen und von dem gegebenen Ärgernis verstehn könne. Manche Ausleger haben nämlich gemeint Johannes sage: wer seinen Bruder liebt, der bleibt selbst im Lichte und der giebt auch andern kein Ärgernis, keinen Anstoß (Calov; deutlicher und entschiedener Jachmann, nach Matth. 16, 23). Die meisten Exegeten aber, schon Beda, Calvin und Luther, haben in richtiger Beachtung der antithetischen Parallele V. 11 das σκάνδ. in dem Sinne erklärt, daß der im Lichte und in der Liebe Bleibende und Wandelnde selbst nicht anstoße und zu Falle komme. Ganz verkehrt ist die Deutung des σκάνδ. von dem peccatum, quo Deus juste offendatur (S. Schmid). Treffend sagt Bengel: qui fratrem odit, ipse sibi offendiculum est et incurrit in se ipsum et in omnia intus et foris, qui amat, expeditum iter habet. Meistens hat man sich dabei nach Luthers Vorgang auf ψ. 119, 165 berufen, wo gesagt wird: „viel Frieden denen, welche dein Gesetz lieben, und sie haben keinen Anstoß (מִכְשׁוֹל), d. h. nichts, worüber sie straucheln und fallen müßten. Die LXX übersetzen: καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον. Im lebendigen Zusammenhange der ganzen allegorisirenden Redeweise (besonders V. 11) kann der Ausdruck σκάνδ. οὐκ ἔστ. ἐν αὐτ. nur soviel heißen als das οὐ προςκόπτει in einem ganz ähnlichen Zusammenhange Joh. 11, 9 fl., wie denn auch Hesychius προςκοπή geradezu durch σκάνδαλον erklärt. Dies Wort σκάνδαλον, oder wie Hesychius die Form notirt ὁ σκάνδαλος, erklärt er durch ἐμποδισμός. Nämlich σκάνδαλον, das soviel heißt als σκανδάληθρον

(Aristophanes, Acharn. 687. σκανδάληθρ' ἱστὰς ἐπῶν. Vgl. Alberti zu Hesych. II, 1201. Schneider, Lexicon u. d. W.), ist eigentlich das Stellholz in einer Falle (τὸ ἐν ταῖς μυάγραις. Hesych.) So bezeichnet das Wort ganz deutlich eine Falle, Fußschlinge im Buche Judith 5, 1: ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα. Demnach übersetzen die Griechen das alttestamentliche מוֹקֵשׁ richtig durch σκάνδαλον, und es erklären sich so naturgemäß die Redensarten βάλλειν, τιθέναι σκάνδ. Apoc. 2, 14. Röm. 14, 13. In der heiligen Schrift zunächst des alten Testamentes, von wo der Ausdruck in die neutestamentliche (und patristische, Suicer, s. v.) Gräcität übergegangen ist, bezeichnet dann das Wort etwas in den Weg Gelegtes, einen Anstoß, worüber man strauchelt und zu Falle kömmt (Lev. 19, 14), ein מִכְשׁוֹל (πρόσκομμα. Ezech. 14, 3. Theodotion. LXX: κόλασις). Diese Bedeutung des Ausdruckes liegt Röm. 9, 33. 1 Petr. 2, 7 klar vor, indem Christus λίθος προσκόμματος, πέτρα σκανδάλου (vgl. Jes. 8, 14. 28, 16) genannt ist. Von hieraus ergiebt sich weiter die tropische Anwendung des Wortes von dem, was in sittlicher, geistiger Hinsicht jemanden zu Falle bringen kann, worüber man selber fallen und womit man andere „ärgern" kann (Matth. 16, 23. 18, 7. 1 Cor. 1, 23. Gal. 5, 11. Röm. 14, 13. 16, 17). Ohne Zweifel liegt in unserer Stelle, nach V. 11 und Joh. 11, 9 fl., die erstere der beiden zuletzt erwähnten Beziehungen vor. Wer seinen Bruder liebt, sagt der Apostel, der bleibt im Lichte und — eben deshalb — in dem ist kein Anstoß, er stößt nicht an; in dem Lichte, in welchem er, der er seine Brüder liebt, bleibt, sieht er den Weg, wo er geht (V. 11) und auf diesem alles, was ihn zu Falle bringen könnte, und vermeidet es. Die Vorstellung ist innerhalb der gesammten bildlichen Anschauung ebenso klar und richtig als in der einfachen Wirklichkeit. Nur darf man nicht, wie Neander thut, den Gedanken „er stößt nicht an" auf die Liebe, sondern man muß denselben auf das Bleiben im Lichte gründen. Neander erinnert, was in der Sache (1 Cor. 13) völlig richtig ist, an die Besonnenheit und Klugheit, an den feinen Tact der

Liebe, und namentlich dies letzte Moment, das in der Schrift so bestimmt vorliegt (vgl. 1 Cor. 8, 1 fl. Röm. 14, 1 fll. besonders V. 14 fll.), ist für die christliche Ethik von wesentlicher Bedeutung; allein im Zusammenhange unserer Stelle kann das alles nur verwirren. Denn der Tact und die Besonnenheit der Liebe bewahrt davor, daß dem Bruder ein σκάνδαλον gegeben werde, hier aber ist, wie Neander selbst will, davon die Rede, daß man selbst nicht anstoße und falle. Dies wird erreicht, wenn man im Lichte bleibt; die Bruderliebe ist aber das thatsächliche Zeichen für dies Bleiben im Lichte. Wer, wie die Bruderliebe erweist, im Lichte bleibt, also in der Gemeinschaft mit Gott, der hat göttliche Weisheit und göttliche Kraft, jedes σκάνδαλον zu vermeiden und zu überwinden, so daß er nicht fällt. Eine feine, wenngleich schwierige Beziehung liegt aber in dem Ausdruck ἐν αὐτῷ. Die Ausleger, wenn sie anders das ἐν beachten, erklären dasselbe im Sinne von Lücke (zu Joh. 11, 10), als ob ἐν soviel heiße als ἐν ὀφθαλμοῖς (Matth. 21, 42), wie de Wette zu Joh. 11, 10 gradezu sagt; ἐν bezeichne, meint man, „in jemandes Gegenwart, Gesichtskreise" (Lücke, Vgl. Winer, S. 368) oder „bei" (Neander); so weicht man von der Grundbedeutung der Präposition so lange ab, bis endlich das namentlich im Munde des Johannes (I, 10. II, 5. 8. 9) gewiß significante ἐν beiseite geschoben und ἐν αὐτῷ im Sinne eines einfachen Dativs, „bei, d. h. für" (de Wette, Baumgarten-Crusius, Sander) ausgelegt wird, so wie ψ. 119, 165 allerdings der einfache Dativ steht, oder bis anstatt des ἐν die gerade entgegengesetzte Vorstellung des „äußern Lebenskreises" herauskömmt, in welchem, wie Lücke sagt, die σκάνδαλα dem Christen entgegentraten, welche für den Christen nicht in ihm, sondern in der Welt liegen sollen. Die letzte Bemerkung Lückes, die wir für irrthümlich halten, zeigt die Veranlaßung zur Umgehung des ἐν. Uns scheint, daß hier und Joh. 11, 10 in dem Ausdrucke ἐν αὐτῷ die Sache selbst sich in die sonst bildliche Redeweise eindrängt. Gerade weil die Veranlaßung zum Anstoßen und Fallen auch in dem Gläu-

bigen noch immer vorhanden ist (vgl. zu I, 7 fll.), weil auch der Gläubige, mit Paulus zu reden, noch immer die Lust des Fleisches fühlt, deshalb versetzt Johannes unvermerkt das σκάνδαλον, welches, wenn das Bild ganz rein durchgeführt würde, als auf dem Wege liegend dargestellt sein müßte, in das Innere des Wandelnden selbst. Wer im Lichte bleibt, der ist ja allezeit der reinigenden, heiligenden, jedes σκάνδαλον immer mehr aufhebenden Kraft des Blutes Christi (I, 7 fll.) gewiß.

Auch in dem die Kehrseite zu V. 10 eröffnenden V. 11 bemerkt man ein gewißes Hinüberspielen des wirklichen Gedankens in die bildliche Vorstellung, nämlich gerade in dem voranstehenden, an den gleichfalls aus der bildlichen Redeweise einigermaßen heraustretenden Schluß von V. 10 sich anlehnenden Ausdrucke ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστί, in Vergleich zu dem wieder deutlicher in das Bild zurückgehenden περιπατεῖ. Auch Lücke, de Wette und Neander haben hier ein solches Ineinandergehn von Bild und Sache anerkannt. Das εἶναι ἐν τ. σκοτ. bezeichnet nämlich (vgl. V. 9), im Verhältnis zu dem περιπατεῖν ἐν τ. σκοτ., mehr den affectum (Grotius), den Zustand, die Gesinnung und Richtung (Lücke, Neander, de Wette), während durch περιπατεῖν mehr der darauf beruhende actus, die Thätigkeit und Wirksamkeit ausgedrückt wird, und zwar dies Letztere, wie auch die sogleich folgende weitere Schilderung zeigt, wieder mehr in bildlicher Färbung. Wer durch seinen Bruderhaß beurkundet, daß er in der Finsternis ist und in der Finsternis wandelt, der ist auch allen den Gefahren ausgesetzt, welche ein finsterer Weg, ein Wandeln mit verfinsterten Augen mit sich bringt. Ein solcher weiß nicht, wo er geht: ποῦ ὑπάγει. Die ältern Ausleger (Beda, Luther, Estius, Flacius, Hunnius, Calov, J. Lange; vgl. auch Sander) sind geneigt, das textgemäße „wo" ohne weiteres in ein „wohin" umzusetzen und im Sinne Luthers zu erklären: „sie meinen, sie gehen zum Reiche und zur Herrlichkeit, und wandeln doch zur Hölle." Die neuern Interpreten (Bengel, Baumgarten-Crusius, Lücke, de Wette) verbinden lieber die Vorstellungen „wo"

und „wohin.“ Dies ist offenbar richtiger. Mit der Vorstellung des Weges selbst, die in dem Worte des Textes allein ausdrücklich vorliegt, vereinigt sich nämlich von selbst (Apoc. 14, 4.) die weitere Vorstellung des Zieles, zu welchem der Weg führt. So sind die Worte des Apostels, auch die schließliche Begründung (ὅτι) „weil die Finsternis seine Augen blind gemacht, verdüstert hat“, zunächst im einfachen Zusammenhange des Bildes zu verstehn. Wer im Dunkeln wandelt, wo seine Augen ihn nicht leiten können, der weiß nicht, wo er ist und geht, also auch nicht wohin sein Wandeln ihn führen wird. Soll der reine Sinn der bildlichen Rede entwickelt werden, so kann dieser nach dem ganzen Zusammenhange, im Rückblick auf I, 5 ff. und nach den Fingerzeigen, welche in dem Hereinspielen des reinen Gedankens in die bildliche Redeweise liegen, nicht zweifelhaft sein.

V. 12. *Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.*

V. 13. *γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν. Ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα.*

V. 14. *ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.*

Dieser Text, in welchem Lachmann und Tischendorf übereinkommen, weicht nur unbedeutend, aber nach den besten Zeugen und dem Organismus der Stelle gemäß, von dem recipirten, auch von Mill, Wetstein, Griesbach u. a. wiegergegebenen Texte ab. Die elzevirische Lesart *γράφω ὑμ. παιδ.* V. 13c gründet sich auf gar keine kritische Auctorität, vielmehr stehen ihr die Zeugen ABC entgegen. In der Auslegung wird sich auch zeigen, daß nur die Lesart *ἔγραψα* in den harmonischen Bau des Textes paßt. In einem unbedeutenden Codex (Basil. aus dem 15. Jahrh. Vgl. Wetstein, Tom. II. Proleg. p. 11) und in einigen alten Editionen, z. B. der Complut. (vgl. schon Erasmus) fehlen die ersten Worte von V. 13 *γράφω — ἀπ' ἀρχῆς*, oder, wie Mill, abwei=

chend von Wetstein angiebt, die entsprechenden Worte zu Anfang von V. 14. Ebenso fehlt in der Vulgata (vgl. die Londoner Polyglotte und S. Schmid) das erste Glied von V. 14, welches aber Lachmann in seinem Texte ohne weitere Bemerkung hat. Es liegt auf der Hand, daß, in welchem Verse auch die Worte ausgefallen sind, ein Versehen der Abschreiber oder die Meinung, dieselben seien an einer der beiden Stellen genug, die Veranlaßung war. Keinenfalls darf die nichtssagende Auctorität jenes Codex als Stütze einer Conjectur, die den ganzen V. 14 verdächtigt (s. d. Ausl.), benutzt werden. — Eine interessante, wenngleich für die Sicherheit des Textes irrelevante, Lesart hat B (bei Lachmann), nämlich τὸ ἀπ' ἀρχῆς V. 14. Man könnte hierin einen Anklang an I, 1 erkennen, wenn nicht der Schreibfehler dadurch indicirt würde, daß derselbe Codex V. 13 mit allen Zeugen τὸν ἀπ' ἀρχ. hätte.

Keinem Ausleger ist es entgangen, daß die Öconomie der Verse 12—14 auf einer eigenthümlichen Correspondenz der einzelnen parallelen Glieder beruht. In die Augen springt sogleich die doppelte Anrede der πατέρες und der νεανίσκοι, über welche auch beide Male dasselbe ausgesagt wird; denn was V. 14 von den Jünglingen gesagt wird, ist nur eine Erweiterung des schon V. 13 über dieselben Geschriebenen. Die weitere Correspondenz der einzelnen Glieder wird nun aber von den Auslegern sehr verschieden gedacht, und die Lesart γράφω statt ἔγραψα V. 13ᶜ spielt dabei eine Rolle, welche derselben angesichts der kritischen Zeugen durchaus nicht gebührt. Diejenigen Ausleger nämlich, welche den Ausdruck τεκνία V. 12 für eine allgemeine Anrede an alle Christen halten, das παιδία V. 13ᶜ dagegen von wirklichen Kindern (pueri, infantes) im Unterschiede von πατέρες und νεανίσκοι verstehn, so daß also drei Altersklassen genannt sind, die alle in der gemeinschaftlichen Anrede τεκνία beschloßen liegen (Vulgata, Augustin, Beda, die Griechen, Calvin, Luther, Beza, Calov*), Wolf, S. G. Lange, Morus, Bengel,

*) Calov benutzt zugleich diese an alle Altersstufen ausdrücklich sich

Baumgarten-Crusius, Neander, Sander), halten, um den Parallelismus der Glieder zu wahren, die Variante γράφω fest. So entsteht folgende Ordnung: die erste allgemeine Anrede, τεκνία, zu welcher das präsentische γράφω gehört (V. 12), wird dreifach specialisirt: πατέρες, νεανίσκοι, παιδία V. 13[abc]; hier bleibt das Präsens γράφω. Indem aber der Apostel zur Wiederholung der (drei) speciellen Anreden fortschreitet, V. 14, tritt der Aorist ἔγραψα ein. Wiederholt ist die Anrede an die πατέρες und an die νεανίσκοι, aber es fehlen die παιδία. Warum? Calov sagt: weil der Apostel jetzt die παιδία in der Classe der νεανίσκοι eingeschloßen denke; Wolf: weil was V. 15 fll. nachfolge sich beßer für die Jünglinge, als für die Kinder schicke. Stelle doch der Herr selbst (Matth. 18, 2) ein Kind als Muster des einfältigen, die Welt mit ihrer Lust und ihrem Ruhme verachtenden Sinnes dar. Andere, welche den Aorist ἔγραψα so auslegen, daß sie darin eine Hinweisung auf das früher verfaßte Evangelium statuiren (Whiston S. G. Lange, Schott — in der zu V. 7 genannten Abhandlung —, Baumgarten-Crusius u. a.), antworten: weil die Kinder noch nicht geboren waren, als das Evangelium verfaßt wurde. Jedenfalls aber bleibt die Symmetrie des Gliederbaues gestört. Einem viermaligen γράφω steht nur ein zweimaliges ἔγραψα, den ersten drei Classen stehn in der Wiederholung nur zwei gegenüber; während doch die Codices entschieden das ἔγραψα V. 13[c] bieten, welches, wenn nur die παιδία anders verstanden werden, die vollste Harmonie herstellt. Aber auch die Ausleger, welche bei ihrer Ansicht von dem Organismus der ganzen Stelle die Lesart ἔγραψα V. 13[c] und eine Correspondenz zwischen τεκνία V. 12 und παιδία V. 13 voraussetzen, gehen wieder nach zwei Seiten hin auseinander. Einige nämlich, wie Erasmus, Socin, Whiston und J. Lange, verstehen den Ausdruck τεκνία wegen des folgenden παιδία von wirklichen Kindern und er-

---

wendende Redeweise dazu, um den Katholiken gegenüber zu zeigen, daß die heilige Schrift für jeden Christen berechnet sei. Vgl. auch Episcopius.

halten so, gleich jenen erstgenannten Auslegern, drei Altersklassen: Kinder, Väter, Jünglinge. Alle drei werden zweimal genannt; zuerst steht γράφω, dann dreimal ἔγραψα. Richtiger aber, als diese Ausleger, bei deren Ansicht schon die sonderbare Reihenfolge der drei Altersklassen auffält und namentlich der Ausdruck τεκνία nicht nach dem sonstigen Gebrauche des Johannes (II, 1. III, 7. V, 21) verstanden wird, haben Lücke, Sachmann und de Wette geurtheilt: παιδία ist kraft des correspondirenden und im johanneischen Sprachgebrauche feststehenden τεκνία, allgemeine Anrede an alle Leser; die Specialisirung geht nun zweimal auf die πατέρες und νεανίσκοι; einem dreimaligen γράφω ist ein dreimaliges ἔγραψα conform. Sinn hat freilich die dreifache Anrede, zumal da sie wiederholt wird, nur dann, wenn die Ausdrücke πατέρες und νεανίσκοι von wirklichen Altersstufen verstanden werden, nicht aber bildlicherweise von solchen Christen, die in der Heilserkenntnis entweder eine vollreife (πατ.) oder eine weniger bewährte (νεαν.) oder endlich, wenn auch τεκνία und παιδία parallel gedacht werden, eine noch ganz unmündige Erfahrung gewonnen haben, wie die Griechen, Augustin, Beda, Grotius, Wetstein (bei welchem man zugleich eine höchst accurate Abgränzung der verschiedenen Altersstufen, aus Ptolemäus Ascal. findet) u. a. meinten. Für alle seine Kindlein, mögen sie jung oder alt sein, Väter oder Jünglinge, hat des Apostels andringende Liebe ein besonderes Wort. Wie schon durch die bestimmte Anrede, die allen gemeinsam gilt, τεκνία (V. 12), παιδία (V. 13c), ähnlich dem noch herzlichern, innigern τεκνία μοῦ II, 1 (vgl. II, 7. 18. III, 2. 7 u. s. w.), die Pertinenz der Paraklese unterstützt wird, so wird dieselbe auch um so bedeutender gehoben, je specieller die Anrede sich an die Einzlnen wendet. Allerdings versteht es sich dabei immer von selbst, daß im Wesentlichen allen gilt, was den Einzelnen gesagt ist, wie mit feinem Tacte Calvin, Socin und Episcopius hervorheben. Die christliche Lebenswahrheit ist wesentlich eine; nach welcher Seite hin auch ihr Reichthum entfaltet, auf wie mannichfaltige Verhältnisse sie auch bezogen

wird, alle diese verschiedenen Mahnungen und Lehren sind doch immer wie aus einem Guße, auf einem Grunde ruhend, von einem Geiste beseelt; und je beßer die Apostel es verstehn, in die verschiedenartigsten Lebensgebiete die eine Wahrheit so zu leiten, daß sie allen Lesern und Hörern gilt, um so mehr muß es allezeit für die christliche Verkündigung des Evangeliums als Regel gelten, daß jenes schlechte Specialisiren und Individualisiren, das nur auf ein dürres, unlebendiges Moralisiren hinausläuft, vermieden, statt dessen aber das eine und einheitliche Licht des lebendigen Evangeliums so der Gemeine vorgehalten wird, daß nach allen Seiten hin von dem einen Quellpuncte aus seine Strahlen fallen.

An unserer Stelle ist die innere Einheit der einzelnen Gedanken noch besonders dadurch gehalten, daß die drei Verse, wie alles Vorhergehende und Nachfolgende bis II, 28, von den Grundgedanken I, 5 fl. getragen werden. Der Apostel geht nämlich V. 12 fll. zu dem zweiten, vorzugsweise warnenden und insofern negativen Abschnitte des ersten, durch den Grundgedanken I, 5 fl. getragenen Hauptttheiles seines Briefes über. Mit V. 11 war die frühere, wesentlich lehrhafte und positive Entwickelung des Gedankens, daß durch Lichtwandel die selige Gemeinschaft mit Gott bedingt sei, abgeschloßen. Offenbar beginnt mit V. 12 eine neue Bewegung, die durch V. 12—14 irgendwie zweckvoll eingeleitet erscheint. Denn es genügt keineswegs mit Neander zu sagen, daß hier, wie überall im Briefe, die Ermahnung mit der Verheißung wechsele. Es kömmt vielmehr darauf an, den Organismus des Briefes im Ganzen und in seinen einzelnen Theilen, wie derselbe nicht kunstvoll gemacht, sondern durch das innere Leben aus der johanneischen Anschauungsweise selbst geboren wird, zu erkennen. Die alten Ausleger, die meist in dogmatischem, nicht selten zugleich in polemischem Interesse lasen, waren dazu gewöhnlich zu befangen. So meint z. B. Calvin (vgl. J. Lange u. a.), man dürfe bei V. 12 keinen neuen Anfang statuiren, denn sonst könnte die vorangegangene Forderung der Heiligung für sich zu stehn, abgerißen von der Verkündi-

gung der Sündenvergebung erscheinen, während doch Johannes sogleich wieder (V. 12) eben diese Gnade predige — ut primas semper fides obtineat. Richtiger haben Luther, S. Schmid, Episcopius, Bengel, Lücke, de Wette u. a. die Beziehung von V. 12—14 auf das Nachfolgende erkannt und in dem hier Ausgesagten die Grundlage für die nachfolgenden Warnungen und Ermahnungen gefunden. Aber die klare Zweckbeziehung und die bestimmte Stellung der Verse im lebendigen Organismus der ganzen Umgebung kann nur aus folgenden einzelnen Puncten richtig erkannt werden. Es fragt sich zuerst, wie das sechsmalige ὅτι zu verstehn sei, ob es den Inhalt des Schreibens (γράφω, ἔγραψα), oder den Grund desselben angebe, ob es also durch „daß" oder durch „weil" zu übersetzen sei? Zweitens: wie verhält sich das dreifache Präsens γράφω zu dem dreimaligen Aorist ἔγραψα an sich und im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden?

Was die erste Frage anlangt, so ist von selbst einleuchtend, daß das ὅτι alle sechs Male in demselben Sinne verstanden werden muß, mag es nun mit Socin, S. Schmid, Schott, Paulus, Sander und Neander durch „daß" — wie auch die Ansicht der Griechen und Bengels zu sein scheint — oder mit Calvin, Estius, Beza, Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette, überhaupt den meisten und angesehensten Auslegern durch „weil" zu erklären sein; unerträglich ist der von Luther (vgl. auch S. G. Lange) statuirte Wechsel der beiden Vorstellungsweisen. Schon Calvin sagt zu Gunsten der causalen Auffaßung des ὅτι, wobei das Verbum γράφ. und ἔγρ. ohne ausdrückliches Object bleibt, daß so ein beßerer Sinn sich ergebe. Socin wendet freilich ein, der Apostel könne ja gar nicht wißen, ob wirklich allen Lesern die Sünden vergeben seien, und will deshalb hier die evangelische Botschaft von der Sündenvergebung finden, wobei er den Sinn des Perfecti ἀφέωνται, welche Form er richtig als Perfectum anerkennt, dadurch abzuschwächen sucht, daß er umschreibt: dicit — se eos monere, quod Pater — pro

sua ingente bonitate *remittat* illis peccata ipsorum *vel potius jam remiserit,* ut proprie sonat verbum graecum, i. e. per Jesu Christi evangelium patefecerit, perque ipsum Christum abunde confirmaverit, se jam nolle peccatorum ejusmodi hominum meminisse. Es ist klar, daß den Perfectis ἀφέωνται, ἐγνώκατε, νενικήκατε gegenüber der Einwand Socins völlig nichtig ist. Die Sache, die geschehene Vergebung, die vorhandene Erkenntnis, den schon errungenen Sieg setzt Johannes jedenfalls, in Übereinstimmung mit dem V. 8 Gesagten, voraus; es fragt sich nur, ob Johannes einen Zweck dabei haben könne, dies den Lesern so besonders eindringlich zu sagen, oder ob er jene Sache vielmehr als Grund seines Schreibens darstelle. Der richtige Tact jedes Unbefangenen muß das Letztere sogleich als das Passendere erkennen; durch die Vergleichung von V. 21 aber wird es unzweifelhaft, daß Johannes sagt: ich schreibe Euch (nämlich das Vorliegende, sei es den ganzen Brief oder den gegenwärtigen Abschnitt), ich schreibe Euch, weil Euch die Sünden vergeben sind, weil Ihr den Herrn erkannt habt, weil — so können wir im Sinne des Apostels nach dem lebendigen Zusammenhange des Ganzen fortfahren — weil Ihr schon in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Herrn Christo steht, darin Leben, Licht, Vergebung, Wahrheit, Erkenntnis, Sieg über die Welt und den Satan habt, und ich Euch das alles schützen und zur Vollendung Eurer Freude (I, 4) mehren will. So möchten wir schon jetzt die Beziehung andeuten, welche nach unserer Ansicht die Verse 12—14 zu der folgenden Warnung (V. 15 fll.) und mit dieser zusammen zu dem ganzen vorangegangenen Abschnitte haben.

Aber die Stellung, in welcher V. 12—14 erscheinen, hängt ferner davon ab, wie man sich das Verhältnis zwischen dem dreimaligen Präsens γράφω und dem dreimaligen Aorist ἔγραψα denkt. Die ältern Ausleger haben, wie wir schon oben angaben, die Correspondenz der Satzglieder, wie sie auch durch jenes γράφω und ἔγραψα getragen wird, wohl bemerkt; aber auf grammatischem Wege die verschiedene Beziehung der bei-

den Formen zu suchen, lag den meisten um so ferner, weil im Wesentlichen der Sinn des γράφω und des ἔγραψα gleich sein mußte, mochte man nun in dem Satze ὅτι κτλ. das ausdrückliche Object, oder den Grund des Schreibens erkennen und dabei das Object aus dem Zusammenhange ergänzen. Man betrachtete die Sätze ἔγραψα ὅτι κτλ. einfach als eindringliche Wiederholungen des oben Gesagten, ohne sich auf das grammatische Verhältnis des Aorists zum Präsens weiter einzulaßen. Aber diese Wiederholung, deren Nüancirung durch den Wechsel des Tempus man übersah, konnte leicht so dürr und zwecklos erscheinen, daß Calvin urtheilte: Has repetitiones judico esse supervacuas et probabile est, quum falso putarent imperiti lectores, bis de pueris locutum esse, temere alia duo membra supposuisse. Wir müßen uns hiebei an die oben angegebene Ansicht Calvins erinnern, daß er im Unterschiede von denen, welche die τεκνία, wie die παιδία, als pueri betrachteten, vielmehr τεκνία von allen Lesern verstand, und so, wenn er V. 14 strich, nur eine einmalige Anrede an die drei, in dem τεκνία umfaßten Altersklassen erhielt. Für Calvin verschwand somit auch alle Schwierigkeit wegen des Überganges aus dem Präsens in den Aorist; er las viermal γράφω. Sein gewagtes Urtheil über V. 14 modificirt er jedoch selbst: quamquam fieri potest ut Joannes ipse sententiam de adolescentibus augendi caussa secunde inseruerit (illic enim addit, fortes esse, quod prius non dixerat), librarii autem temere numerum implere voluerint. Gegen Calvins kritische Conjectur, die von W. Wall (Brief critical notes, especially on the various reading of the New Test. Lond. 1730. p. 370) wiederholt wurde, machte schon Beza, gegen Wall machten Wolf und Lücke die Autorität der Zeugen geltend; ihnen fiel hiermit aber auch die Aufgabe zu, das Verhältnis von Präsens und Aorist zu erläutern, denn der Wechsel ist offenbar beabsichtigt, und nicht dem Johannes, als einem ungebildeten und ungeübten Schriftsteller, entschlüpft, wie Sachmann meint. Beza ist unseres Wißens der Erste, welcher in dieser Hinsicht sagt: beide Zeitformen,

γράφω und ἔγραψα, beziehen sich auf den gegenwärtigen Brief; aber während das Präsens vom Standpuncte des Schreibers aus gesagt sei, erscheine der Aorist im Sinne der Leser gedacht, die den früher geschriebenen Brief lesen (ratio ejus temporis quo epistola perlegetur). An dieser Erklärung scheint uns nichts weiter zu fehlen als der nur von innen heraus, auf psychologischem Wege zu führende Nachweis, warum denn Johannes überall für gut finde, von jenen beiden Seiten her sein Schreiben darzustellen. Wolf begnügt sich mit den alten Auslegern zu sagen, daß Johannes um der Wichtigkeit der Sache willen eindringlich wiederhole: Lückes Erklärung über das Präsens und den Aorist wollen wir sogleich angeben. Dieselbe ist nur die feinste Ausbildung der im Grunde richtigen, aber nicht selten ziemlich roh auftretenden Ansicht, nach welcher das γράφω sich auf ein unmittelbar Gegenwärtiges bezieht, woran sich leicht die Vorstellung des noch weiter Nachfolgenden anschließt, während der Aorist auf ein wirklich Vergangenes, Vollendetes bezogen wird. Am massivsten erscheint diese Raison bei Whiston, S. G. Lange u. a., welche das ἔγραψα auf das früher geschriebene Evangelium, und bei Michaelis*), welcher dasselbe gar auf einen vorhergegangenen Brief bezog. Auf dasselbe läuft Socins Erklärung hinaus, der meint: γράφω beziehe sich auf den vorliegenden Brief, ἔγραψα auf früher Geschriebenes (etiam ante scripta), wobei man nicht einmal sieht, ob Socin frühere Schriften des Johannes oder anderer Apostel im Sinne hat. Die meisten Interpreten beschränken aber mit Recht die Tendenz des Präsens und des Aorists auf den vorliegenden Brief; jenes soll sich auf V. 12. 13, etwa mit Hinblick auf das noch Folgende beziehn, der Aorist dagegen soll auf die vorhergehenden Ermahnungen (Grotius), auf das erste Capitel (Calov; vgl. Bengel und Lücke nach Rickli), oder auf V. 12. 13 selbst (J. Lange, Neander,

---

*) Michaelis (Anmerkungen für Ungelehrte. Götting. 1791) will nicht behaupten, daß Johannes schon vorher einen dem unsrigen gleichen, katholischen Brief, der verloren sei, geschrieben habe, aber — „er wird doch geschrieben haben", sagt Michaelis.

Sander) zurückgreifen. Am einfachsten scheint die Erklärung Neanders: „Wie er gesagt hatte „Ich schreibe Euch“, so nimmt er nun das eben Geschriebene bekräftigend wieder auf, indem er sagt: „Ich habe Euch geschrieben“, als wenn er sagen wollte: „Es bleibt dabei.“ Aber diese in grammatischer Hinsicht ganz richtige Erklärung ruht auf der falschen Voraussetzung, daß ὅτι den Inhalt des γράφειν angebe. Von einer andern Seite her haben Rickli und Lücke in dem Wechsel der Tempora eine äußerst feine Beziehung finden wollen. Ihre Erklärung ist ihrem Grundzuge nach schon von Bengel angedeutet. Bengel meint, in dem Präsens γράφω, der propositio, sei eine nachfolgende tractatio angekündigt, welche letztere durch ἔγραψα markirt sei; denn das Präsens enthalte eine ratio initii, der Aorist eine ratio conclusionis. Die propositio wie die tractatio sei dreifach, an πατέρες, νεανίσκοι und παιδία besonders gerichtet. Ganz kurz wird die tractatio für die Väter abgemacht, sie enthält nur die einfache Wiederholung der propositio (non additis pluribus verbis repetit, propositioni tractationem aeque brevem subjungens et modestia ad *patres* utens, quibus non opus erat multa scribi); dagegen reicht die tractatio an die Jünglinge von V. 14[b] bis zu V. 17; und die an die παιδία, von V. 18—27, denn auch hier findet sich das ἔγραψα V. 21. 26. Vollständig ausgebildet ist diese Ansicht Bengels von Rickli und schließlich von Lücke. Was gegen diesen gilt, trifft noch mehr seine Vorgänger. Lücke statuirt auf Grund einmal des Präsens, welches sonst im Briefe auf das, was geschrieben wird oder eben geschrieben werden soll (I, 4. II, 7. 8), sich bezieht, dann des Aorists, welcher sonst auf das Vorhergehende zurückblickt (V. 21. 26. V, 13), eine zwiefache, kreuzweis durch einander laufende Tendenz der Verse 12—14. Das dreifache γράφω nämlich, mit seinem dreifachen ὅτι blickt vorwärts auf drei nachfolgende Ermahnungen: erstlich V. 15—17 Bleibt in der Liebe des Vaters! im Gegensatz gegen die eitle Weltliebe, entsprechend dem ersten γράφω V. 12 (vgl. das erste ἔγραψα V. 13[c]); zweitens V. 18—27 Bleibet in dem Sohne! War=

nung vor den Irrlehrern, entsprechend dem zweiten γράφω V. 13ª (vgl. V. 14ª); drittens II, 28—III, 22, (besonders III, 8—10 vgl. V. 13ᵇ. V. 14ᵇ) Bleibet in der Heiligung, insbesondere der Liebe nach dem Vorbilde Jesu Christi! Von der andern Seite aber greift das dreifache ἔγραψα, die vorwärts gehende Bewegung des correspondirenden dreifachen γράφω durchschneidend, zurück auf drei vorangegangene Grundlehren, welche wiederum den durch γράφω indicirten nachfolgenden Ermahnungen correlat sind; nämlich das erste ἔγραψα sieht zurück auf I, 5—7, auf die der ersten Ermahnung zu Grunde liegende „Lehre, daß Gott Licht ist und also die Erkenntnis und Liebe zu ihm, dem heiligen Vater, die Weltliebe ausschließt"; das zweite ἔγραψα deutet auf die bei der zweiten Ermahnung vorausgesetzte Lehre (I, 8—II, 2) „von Christo, dem ewigen Leben, dem Versöhner und Fürbitter"; endlich das dritte ἔγραψα erinnert an die „der dritten Ermahnung entsprechende Grundwahrheit, daß nämlich (II, 3—11) wer Gott erkannt habe und Christum, consequent auch in fortwährender Heiligung nach dem heiligen Exempel Christi wandeln müße." Dies alles, sagt Lücke, sei nicht künstlich, sondern, wie der ganze Brief, sinnig; und mit dem scheinbaren Spiele werde ernsthaft bezweckt, den Lesern deutlich zu machen, auf welchen Voraussetzungen der ganze Brief beruhet. Aber in dieser Ausführung wird doch nicht leicht jemand die Künstlichkeit verkennen, die eben darin besteht, daß gewiße wirklich vorhandene, und mit Unrecht von de Wette in seiner Polemik gegen Lücke viel zu wenig erkannte, Beziehungen zu weit ausgedehnt, zu accurat, zu absichtlich dargestellt, andere aber gegen den Organismus des Contextes eingetragen sind. Gegen die ingeniöse Auffaßung Lückes spricht in der That vielerlei. Zunächst müßte es doch als das Naturgemäße erscheinen, daß nicht das dreifache γράφω, das auf V. 15 fll. gehen soll, sondern vielmehr das dreifache ἔγραψα, welches ja auch für das γράφω die Grundlage bilden soll, vorangestellt wäre. Ferner aber sieht man durchaus nicht, welchen practischen Zweck die specielle Anrede an die Väter und an die

Jünglinge haben kann. Und das ganze Gesetz der kunstreichen Correspondenz selbst wird dadurch gradezu verletzt, daß was nach dem zweiten γράφω und ἔγραψα den Vätern gilt, nachher in der zweiten Ermahnung V. 18 fll. ausdrücklich an die παιδία, also an alle (vgl. das erste γράφω ὑμ. τεκνία und das erste ἔγραψα ὑμ. παιδία) gerichtet wird, gleich wie auch die „erste Grundlehre" (I, 8 fll.) an alle ging. Ebenso wenig ebenmäßig erscheint die Ordnung, wenn man das, was nach dem dritten γράφω und ἔγραψα den Jünglingen gilt, mit der nachfolgenden Ermahnung oder der vorhergehenden entsprechenden Grundlehre vergleicht. Nämlich nicht die dritte Ermahnung, sondern die erste (V. 15—17) entspricht dem dritten γράφω und ἔγραψα; denn offenbar ist V. 15—17, zumal V. 16, zunächst angeschlossen an das V. 14 den Jünglingen, die dem Bösen, der Welt und ihren Lockungen am leichtesten zugänglich sind, Gesagte. Jedenfalls könnten in dem von Lücke als dritte Ermahnung bezeichneten Abschnitte (II, 28—III, 22) nur die Verse III, 8—10 als unserm V. 13ᵇ und V. 14ᵇ entsprechend gelten, wie de Wette mit Recht bemerkt. Aber nach unsrer ganzen Anschauung von dem Organismus des Briefes müßen wir noch zwei für uns entscheidende Bedenken geltend machen. Erstlich ist der erste Haupttheil des Briefes, der sich um den Grundgedanken I, 5 fll. dreht, mit II, 28 geschloßen. Mit II, 29, einem neuen Thema, beginnt der zweite Haupttheil des Briefes. Keinenfalls kann also das dritte γράφω über die Gränze von II, 28 hinüberreichen; nach Lücke beginnt aber erst gerade dort der Umkreis des von jenem γράφω indicirten Gedankens. Zweitens: der Gedanke I, 5—7 ist gar nicht den übrigen „Grundlehren" I, 8—II, 2 und II, 3—11 coordinirt, kann also auch nicht in gleicher Weise von einem der drei ἔγραψα wiederaufgenommen und als Grundlage einer speciellen Ermahnung neben die beiden andern gestellt werden, sondern I, 5—7 enthält das Thema des ganzen ersten Haupttheiles in seiner ersten, noch mehr in das Allgemeine gehenden Bewegung, während erst von I, 8 an der leitende Gedanke sich genauer entfaltet. Al-

lerdings aber geschieht dies, wie wir oben gesehen haben, in drei kleinen Kreisen; es wird deshalb nicht zufällig sein, daß V. 12—14 zweimal eine dreifache Anrede sich findet und — wenn dies sich ergeben sollte — daß auch der Abschnitt, welcher durch V. 12—14 eingeleitet ist, in drei Gedankengruppen zerfällt. Ist dies, wie wir sogleich nachweisen wollen, wirklich der Fall, so beruht hierauf die Wahrheit in der Erklärung von Bengel, Rickli und Lücke, und es wird darauf ankommen, keine weitere Correspondenz der einzelnen Theile zu suchen, als der Text selbst ungezwungen darbietet, zumal die künstliche Beziehung des γράφω und ἔγραψα zu vermeiden, und dabei den practischen Zweck der speciellen Anreden zu beachten. Die grammatische Bedeutung des Präsens und des Aorists entwickelt de Wette ähnlich wie Lücke; jenes, sagt er, beziehe sich auf den unmittelbaren Act des Schreibens, dieses auf das schon geschrieben Haben, jenes also mehr auf den ganzen Brief, dessen Zweck und Standpunct, dieser auf den Inhalt des schon Geschriebenen. Sonach umschreibt de Wette: „Ich schreibe Euch, weil ich voraussetzen darf, daß Ihr an den Segnungen der christlichen Gemeinschaft — Theil nehmet. Ich habe auch das Bisherige geschrieben, weil ich hoffen darf, daß es bei Euch eben deswegen Eingang findet.“ De Wette statuirt also, wie Lücke, im Grunde verschiedene Objecte für γράφω (den ganzen, auch noch folgenden Brief), und für ἔγραψα („auch das Bisherige“). Das scheint uns aber bedenklich; gerade weil überall kein bestimmtes Object genannt ist, muß es beide Male wirklich identisch sein und aus dem Contexte sich von selbst ergeben. Die verschiedene Beziehung des Präsens und des Aorists kann also nur mit Beza in der Vorstellung des Schreibens selbst gesucht werden. Das Object des Schreibens muß sowohl bei dem Präsens, als auch bei dem Aorist, ganz wie V. 21, der ganze Brief sein. Will Johannes deutlicher das bisher Geschriebene ausdrücken, so setzt er ταῦτα hinzu, wie V. 26, wo die weitere Bestimmung περὶ τ. πλαν. ὑμ. die Tragweite des ταῦτα ἔγραψα deutlich auf das unmittelbar Vorhergehende einschränkt. Ganz

ähnlich schreibt Johannes am Schluße seines ganzen Briefes: ταῦτα ἔγραψα (V, 13), indem er das ganze vorangehende Schreiben ausdrücklich bezeichnet. Ich schreibe Euch, ich habe Euch geschrieben, sagt also der Apostel, indem er den vorliegenden Brief meint, und dabei einmal sich selbst in dem unmittelbar gegenwärtigen Acte des Schreibens, dann die Leser, die den vollendeten Brief empfangen haben, sich vorstellt. Dieser Wechsel der Vorstellungsweise bietet sich aber bei der Wiederholung der bestimmten Anreden ganz natürlich dar und dient dazu, die parakletische Bedeutung der Wiederholung selbst zu verstärken. „Ich schreibe Euch (diesen Brief), Ihr Kindlein alle, Ihr Väter, Ihr Jünglinge, ja, wenn Ihr dies leset, so seid gewiß: ich habe Euch (dies alles, den ganzen Brief) geschrieben, weil ich weiß, daß Ihr in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne das ewige Leben, Vergebung der Sünden, Erkenntnis der Wahrheit und weltüberwindende Kraft habt." Der Apostel steht an einem Wendepuncte seines Briefes. Er hat bisher dargelegt, worin die Gemeinschaft mit Gott, und worin der Lichtwandel besteht, durch welchen jene Gemeinschaft bedingt ist. Und der Apostel weiß, daß die Leser in dieser Gemeinschaft stehn (V. 8). Was kann er jetzt, da er vor einer dringenden Gefahr sie warnen will, anderes thun, als sie recht kräftig an das ewige Gut erinnern, welches sie in der Gemeinschaft mit Gott wirklich haben? Muß er nicht grade w e i l sie das haben in seinem Schreiben sie mahnen, das nicht zu verlieren, in dem zu bleiben, was ihr Leben ausmacht? Ruht erstlich (I, 7 — II, 2) in der Gemeinschaft mit dem Gott, der Licht ist, die die Sünden vergebende und vertilgende, heiligende Kraft des Blutes Christi, und ist also beständig des Lichtwandels erstes Stück das wahrhafte, aufrichtige, demüthige Sündenbekenntnis, durch welches wir jene Vergebung und Reinigung von unseren Sünden erlangen, so baut der Apostel zuerst seine Warnung (V. 15 fll.) darauf, daß seinen Kindlein die S ü n d e n v e r g e b e n sind, V. 12, und zwar um des willen (διὰ τ. ὀν. αὐτ.), durch dessen Blut wir rein werden, und der unsere Versöhnung ist (I, 7 fll.).

Ist aber zweitens die Gemeinschaft mit Gott, die wir im Lichtwandel haben und durch das Halten der göttlichen Gebote erweisen, jene Erkenntnis Gottes, die zugleich die Liebe zu Gott und das Bleiben in Gott umschließt (II, 3—6), so begründet der Apostel seine Warnung vor denen, die weder den Sohn noch den Vater kennen, die weder im Sohne noch im Vater bleiben (V. 18 fll.), ferner damit, daß er seine Kindlein alle, insonderheit die Väter (V. 13ª. V. 14ª) daran erinnert, daß sie den, welcher von Anfang ist und welcher im Fleische erschienen den Vater geoffenbart, die Liebe gegründet, die Gemeinschaft mit Gott gestiftet hat, erkannt haben. Endlich drittens, ist jene Bruderliebe in den Lesern lebendig („wahr" V. 8), worin das von Christo selbst entzündete Leben der Jünger des Herrn, nach seinem eigenen Muster sich darstellt und als ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott, als ein Leben in dem Lichte, vor welchem alle Finsternis weicht, sich beurkundet (V. 7—11), so muß der Apostel seine schließliche Ermahnung (V. 27 fll.), in der erkannten Wahrheit, allen antichristischen Lügen zum Trotz, zu bleiben und so die selige Hoffnung des Lebens zu bewahren, eben darauf gründen, daß sie alle, insonderheit die zum Kampfe gegen die Finsternis, die Welt, den Bösen berufenen Jünglinge, den Sieg schon haben, weil sie den haben, welcher die Welt überwunden hat, weil sie die heilige Kraft, den unüberwindlichen Muth der Liebe haben, die ebensowohl sie selber bei dem erhält, den sie lieben, als ihnen die Welt und den Satan zu Füßen legt (V. 13ᶜ V. 14ᵇ). Denn durch die Liebe siegen, gleich Christo selber, auch die Jünger über die Welt. Die Bezeichnung dieses Kampfes gegen die Welt kann nun aber der Apostel zunächst an das den Jünglingen Geschriebene anlehnen, ohne das Gesetz eines kunstvollen Parallelismus, an welches er sich gar nicht binden will, zu verletzen. Der Parallelismus, die Correspondenz der einzelnen Glieder des ganzen Organismus liegt in der Sache selbst, in dem eigentlichen Leben der Gedanken, nicht in der Reihenfolge, nicht in Form. Einer dreifachen Entwickelung dessen, was Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist,

und was Wandel im Lichte ist, entspricht eine dreifache Anrede, welche im Rückblick auf das Vorhergehende in seiner Einheit wie in seiner stufenweisen Entfaltung den Grund bezeichnet, auf welchem sich wiederum drei Gruppen von Warnungen und Mahnungen erheben sollen. Aber die Gedanken, welche in den einzelnen Kreisen sich bewegen, wurzeln doch alle in einem Grund und Boden; alles bisher Entwickelte wird in seiner lebendigen Einheit vorausgesetzt. Und auf der andern Seite gilt auch das, was zu den Einzelnen gesagt wird, nicht allein diesen, sondern der Apostel wendet sich nur an die Väter und an die Jünglinge besonders, wie an alle seine Kindlein insgesammt, um allen zusammen und jedem Einzelnen insbesondere das recht ins Herz zu bringen, worauf aller und jedes Einzelnen Gemeinschaft mit Gott und Christo allein beruht. Darum kann der Apostel, zunächst an die Jünglinge gewandt, vor der Weltliebe warnen (V. 15 fll.), mit welcher für alle die Liebe zum Vater unverträglich ist, durch welche für alle die Gemeinschaft mit dem Vater, den sie alle erkannt haben, zerstört wird. Deshalb brauchen auch formell und äußerlich die beiden Anreden an alle Kindlein (V. 12 und V. 13c) einander nicht zu entsprechen; in der Tiefe der Sache ist das vollste Ebenmaß vorhanden, denn erkannt hat nur der den Vater, welchem um Christi willen die Sünden vergeben sind, welcher in das heilige Licht Gottes selbst gestellt ist und an des Vaters Leben durch den Sohn wirklich Theil hat.

V. 12. Von hier aus ist das Einzelne unschwer zu übersehen und zu verstehn; die eigentliche Erklärung ist schon dadurch gegeben, daß die Genesis des hier Gesagten aus dem früher Entwickelten nachgewiesen ist. Die Form ἀφέωνται (vgl. Matth. 9, 2. Luc. 5, 20, 23. 7, 47) ist eine dorische Bildung des Perfecti (Winer, S. 77). Irrthümlich haben, nach Vorgang der Vulgata, Augustin, Beda, Calvin u. a. das Präsens ausgedrückt. Die Vergebung der Sünden ist aber den Lesern, wie der Apostel im deutlichern Rückblick auf I, 8 fll. II, 1. 2 schreibt, zu Theil geworden διὰ τὸ

ὄνομα αὐτοῦ. Diese Worte (vgl. AG. 4, 12) bedeuten weder: durch seinen, Christi, Namen, d. h. „Messiaswürde“ (Sachmann) noch „weil wir ihn nennen und bekennen oder er uns nennt“ (Baumgarten=Crusius. Vgl. Schott), noch auch: um seines, nämlich Gottes, Namens willen, wie Socin herausbrachte, um in wunderlichem Irrthum die Sündenvergebung möglichst wenig auf Christum und möglichst viel auf Gott — von dem er gewiß nicht ohne Absicht sagt: Pater nempe Deus, nicht umgekehrt: Deus, nempe Pater — zu gründen, und wobei denn das ὄνομα αὐτοῦ ganz bequem erklärt wird: ingens bonitas. Ὄνομα bedeutet ursprünglich die dem Wesen einer Sache oder Person entsprechende Benennung. So erklären treffend mehrere Kirchenväter bei Suicer s. v. Chrysostomus z. B. sagt (zum 44. Psalm): οὐκ ἐν ὀνόματι τὰ πράγματα ἕστηκεν, ἀλλ' αἱ τῶν πραγμάτων φύσεις τὰ ὀνόματα κατὰ τὴν οἰκείαν ὑπόστασιν πλάττουσι. Darum bezeichnet ὄνομα τοῦ θεοῦ, entsprechend dem alttestamentlichen Ausdruck שֵׁם יְ׳, den gesammten offenbarungsmäßigen Inbegriff des göttlichen Wesens. Ebenso ist in dem „Namen Jesu Christi“ alles beschloßen, was er selbst wirklich und wesentlich ist; und wie Euthymius Zigab. die Formel εἰς ὄνομα (Matth. 10, 41. Vgl. Meyer z. d. St.) umschreibt: δι' αὐτὸ τὸ ὀνομάζεσθαι καὶ εἶναι, so würden wir den wesentlichen Sinn unseres Ausdruckes διὰ τ. ὄν. αὐτ. etwa wiedergeben können: weil er, Christus, der ist, welchen sein Name bezeichnet, nämlich der Heiland, ἱλασμός, παράκλητος, der, durch dessen Blut wir versöhnt sind, der Sohn Gottes, der für uns sich selber dahingegeben hat, und wie sonst Johannes Christi Person und Werk anzuschauen und zu benennen pflegt.

V. 13. Schon in V. 12 trat der johanneische Grundgedanke hervor, daß die Gemeinschaft mit dem Vater die Gemeinschaft mit dem Sohne einschließt, ja vielmehr voraussetzt; denn nur um des Sohnes willen haben wir die Vergebung der Sünden, welche allein uns fähig machen kann, mit dem Gott, der Licht ist und in welchem schlechthin keine Finsternis

ist, Gemeinschaft zu haben. Um so natürlicher ist es also, daß Johannes, weil er vor gewißen Irrlehrern, die den Sohn leugneten und somit auch die Gemeinschaft mit dem Vater unmöglich machten (V. 22. 23. V, 12), warnen muß, jetzt da er mit einer speciellen Anrede zuerst an die Väter sich wendet, den Grund seines Schreibens ausdrücklich hervorhebt: weil Ihr Christum erkannt habt, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Nach dem, was wir bisher, namentlich zu I, 1 fll., von der Auslegungsweise Socins erfahren haben, werden wir uns nicht wundern, aber auch keine besondere Widerlegung versuchen, wenn er hier so erklärt: Convenientissime Joannes patres, i. e. aetate provectiores alloquens dicit, se illis scribere, quod noverint eum, qui ab initio est. Proprium est enim hominum aetate provectiorum antiquiora nosse. Sensus autem horum verborum est, Joannem scribendo velle illos certos reddere, quod, ut ipse ex eorum professione et aliis conjicere ac aperte colligere poterat, vere noverant illum, qui fuerat ab initio, nempe Christum. Jam enim satis apertum est, quid significet initium istud, nempe novi foederis et evangelii patefacti primum initium. Aber auch die von Grotius (vgl. S. G. Lange) auf Grund von Dan. 7, 9. 32 vorgetragene Erklärung, nach welcher der Ausdruck τ. ἀπ' ἀρχ. von Gott dem Vater verstanden wird, ist gegen den engern und weitern Zusammenhang unserer Stelle. Den Sohn meint Johannes, welcher von Uranfang an bei dem Vater gewesen ist, und welcher — was Johannes gar nicht anders denken kann und als nothwendige Kehrseite, wie I, 1 fll., zu dem ἀπ' ἀρχῆς voraussetzt — im Fleische erschienen ist. Aber warum hält der Apostel dies gerade den Vätern vor? Man hat daran erinnert, daß die Alten gern von alten Dingen hören und erzählen, daß ihnen das Wissen besonders zukomme (Augustin, Beda, Oecumenius, Erasmus, Luther, S. Schmid, Calvin, Wolf, Neander), man hat auch die senum morositas und indocilitas herbeigezogen (Calvin) oder gesagt, die Greise hätten wohl selbst noch die Zeit, in der Christus aufgetreten sei, erlebt (Bengel); aber das alles hat

im lebendigen Zusammenhange der johanneischen Paraklese entweder gar keine oder eine schiefe Beziehung. Wir werden dem Contexte zufolge die Beziehung des den Vätern Gesagten aus dem ermeßen müßen, was der Apostel sogleich zu den Jünglingen sagt. Bei den Jünglingen nämlich liegt die Beziehung auf den Kampf, der gerade ihnen sowohl wegen ihres jugendlichen Muthes und ihrer frischen Kraft, als auch wegen der gerade ihnen nahe liegenden Versuchungen von Seiten der Welt (V. 15 fll.) zukömmt, auf der Hand und ist auch von allen Auslegern mehr oder weniger deutlich gefühlt. Lag dies aber schon im Sinne des Apostels, so konnte er seine Mahnung an die Väter nicht wohl auf etwas Anderes gründen, als auf ihre Erkenntnis des Sohnes und die hierin beruhende Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater. Geziemt der Jugend der rüstige Kampf gegen die allezeit andringenden Verlockungen des Bösen, und erweist sich vorzugsweise hierin das Leben, welches sie in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne auf Grund des in ihnen bleibenden Wortes Gottes (V. 14b. vgl. I, 10. II, 5) haben, so wird sich dasselbe ewige Leben bei dem ruhigern, sinnigern Alter mehr in der Erkenntnis des Sohnes (und des Vaters) darstellen. Die verschiedene Beziehung ist also wohl motivirt, immer aber ist die wesentliche Identität des Lebens, der realen Gottesgemeinschaft festzuhalten, worin alle gleicherweise stehen; denn nicht allein gelten die einzelnen Anreden zugleich für alle, sondern was V. 13a den Vätern besonders vorgehalten war, das wird im Wesentlichen (Vgl. V. 22 fl. I, 3) sogleich V. 13c von allen Gliedern der Gemeinschaft ausgesagt. Haben also, das ist die Meinung des Apostels, die Alten in ihrer wahrhaften Gnosis, in welcher sie das Leben selber empfinden und den wirklich haben, welchen sie erkennen, haben hierin die Alten den sicheren Grund und Boden, auf welchem sie sich gegen die falsche, den Sohn und den Vater leugnende Gnosis verwahren können, so müßen die Jünglinge (V. 13b. 14b) an dem schon gewonnenen Siege über den Teufel — ein Sieg, der eben voraussetzt, daß sie in der Gemeinschaft mit Christo und

dem Vater stark sind (*ἰσχυροί*) und daß das Wort Gottes, die Offenbarung des Sohnes und des Vaters in ihnen wahrhaft bleibt — erkennen, daß alles, was gegen diese Siegeskraft, gegen dies Wort, gegen das Gottesleben in ihnen anläuft, nur Irrlehre und verlockende Lust der Welt und des Satans sein kann. Es liegt ganz fern mit Bengel zu vermuthen, daß Johannes, indem er die tapfere Kraft der Jünglinge und ihren Sieg über den Bösen lobt, an muthig ertragene Verfolgungen (vgl. auch Beda), oder an einzelne Beispiele, wie den Jüngling, von welchem Eusebius (H. E. III, 23) erzählt, gedacht habe. Die Stellung und Beziehung von V. 12—14 im Allgemeinen, der Zusammenhang der einzelnen Glieder in den Versen selbst und die organische Folge der Aussprüche *ἰσχυροί ἐστε — ὁ λόγ. τ. ϑ. ἐν ὑμ. μέν. — νενικήκατε τ. πον.*, endlich der unmittelbare Anschluß von V. 15 fll. zeigen deutlich einen andern Sinn. Wie überhaupt der Jugend die tapfere Kraft eigen ist (vgl. Ovids Spruch Met. 15, 208: Transit in aestatem post ver robustior annus; fitque valens juvenis, neque enim robustior aetas ulla. Bei Wetstein.), so sagt der Apostol zuerst *ἰσχυροί ἐστε*. Das Wort, gleich den alttestamentlichen גִּבּוֹר, חָזָק u. dgl., welche die LXX durch *ἰσχυρός* geben, drückt recht eigentlich die Kraft zum Kampfe aus Vgl. Hebr. 11, 34. Luc. 11, 20 fl. Matth. 12, 29. Welcher Kampf und welche Siegeskraft hier aber gemeint sei, zeigt das Folgende. Der Apostel fügt mit dem einfachen *καί* das hinzu, worin die eigentliche Kraft der Jünglinge und die Gewißheit des Sieges beruht: *καὶ ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ ἐν ὑμῖν μένει*. Das Wort Gottes (I, 10. II, 5. 7. Vgl. auch die *ἀγγελία* I, 5. die *ἀλήϑεια*. I, 6. 8. II, 4) ist der gesammte Inbegriff der Verkündigung von Christo und dem Vater, welche auch die Jünglinge angenommen haben, welche noch immer in ihnen bleibend ist, in welcher sie Erkenntnis, Liebe, Kraft, kurz das Leben selber haben. So hat sich das Wort auch in ihnen bewährt, sie haben in der Kraft des ewigen, durch dies Wort getragenen Lebens den Bösen besiegt: *νενικήκατε τὸν πονηρόν*. Der *πονηρός* ist

der, in dessen Gewalt der ganze κόσμος liegt (V, 19), und welcher deshalb diesen κόσμος mit allen seinen Lüsten (V. 15 fll.), dazu gebraucht, die Kinder Gottes anzutasten, zu verlocken (V, 18); er ist der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11.), welcher aber, wie die Welt, von Christo überwunden ist, so daß die Jünger des Herrn getrost sein können (Joh. 16, 33); er ist der διάβολος, welcher durch Lügen die Menschen von dem ewigen Leben abhält und mordet (Joh. 8, 44. 1 Br. III, 8. 10. 12 fll.), dessen Werke aber Christus zu zerstören gekommen ist (III, 8), der einfürallemal gerichtet ist (Joh. 12, 31. 16, 11) und somit für die und auch von denen besiegt ist, welche durch Christum Kinder Gottes geworden (Joh. 1, 12), vom Tode zum Leben, von der Finsternis der Welt zum Lichte Gottes durchgedrungen sind (III, 11 fll. V, 18 fll.). Neben und in dem Ausspruch νενικήκατε, wodurch den Gläubigen selbst der über den Teufel wirklich errungene Sieg zugeschrieben wird, besteht nämlich nicht allein ohne Schwierigkeit, sondern sogar mit ethischer Nothwendigkeit einerseits der Satz, daß Christus den Satan besiegt, gerichtet, dessen Reich und Werke vernichtet hat, anderseits die Aufforderung zum beständigen Wachen und Kämpfen gegen den noch immer listig oder gewaltig andringenden Feind. Einmal nämlich ist der Sieg Christi die reale Voraussetzung unseres Sieges und die alleinige Quelle der Kraft, wodurch wir den Satan besiegen; es ist, wie in jeder so auch in dieser Beziehung Christi Leben, das in den Gläubigen sich darstellt, und auch hier wieder tritt uns die Ethik des Glaubens entgegen, durch welchen die Gläubigen in der wirklichen Lebensgemeinschaft mit Christo (und dem Vater I, 3) stehn. Nach der andern Seite hin ist aber, wie von hieraus sogleich einleuchtet, der fortwährende Kampf mit dem Satan ein Kampf mit einem wirklich schon besiegten Feinde. Hierauf beruht fortwährend die unzweifelhafte Gewißheit des Sieges. Und auch nach dieser Seite hin gilt gleicherweise, daß die Gläubigen bewahrt werden vor dem Argen (Joh. 17, 15) und daß sie sich selbst wahren (V, 18). Es ist eben das offenbare Ge-

heimnis der christlichen Ethik, daß das Leben der Gläubigen mit allen seinen heiligen Erweisungen und seinen Siegen über Welt, Teufel und Fleisch das Leben Gottes selber ist, in welchem die Gläubigen bleiben, weil sie in Christo bleiben (V, 20. Joh. 14, 23).

Hat aber der Apostel von dem *πονηρός* geredet, welchen die christlichen Jünglinge, wie alle Gläubigen, besiegt haben, so kann er nun auf Grund dessen zu der Ermahnung übergehn, nicht den *κόσμος* zu lieben, dessen Herrscher, obwohl besiegt, doch immer durch neue Verlockungen zu neuem Kampfe herausfordert und die Gläubigen in die Weltliebe zu verstricken sucht, mit welcher die Liebe zu Gott nicht besteht, durch welche also die Gemeinschaft mit Gott zerstört und die Kraft des Sieges verloren wird.

V. 15. *Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.*

V. 16. *ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.*

V. 17. *καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ. ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*

So lautet der recipirte Text, welchen alle Editoren gebilligt haben. Die Varianten sind weder in Ansehung der kritischen Auctorität, noch wegen des Sinnes bedeutend. V. 15 haben AC *θεοῦ* anstatt des durch B. Vulg. und die Kirchenväter bezeugten *πατρός*, welches auch wegen V. 16 (*ἐκ τ. πατρός*) nothwendig erscheint. Vielleicht stammt die Variante *θεοῦ* aus V. 17 (vgl. V. 5.). Combinirt ist *θεοῦ καὶ πατρὸς* in einigen jüngern Handschriften bei Mill und Wetstein. V. 17 hat man, auch A, das *αὐτοῦ* weggelaßen, weil die *ἐπιθ. αὐτοῦ*, nämlich *τοῦ κόσμου*, nicht zu paßen schien zu der V. 16 genannten *ἐπιθ. τῆς σαρκὸς* und *τ. ὀφθαλμῶν*. — Das, dem Sinne nach allerdings richtige Interpretament: quomodo et Deus manet in aeternum, welches sich am Schlusse von V. 17 bei einigen lateinischen Vätern findet

(Lachmann), aber nicht einmal in der Vulgata steht, hätte Bengel weder als varians lectio bezeichnen, noch gar als lectio egregia et sine dubio vera loben sollen. — Erwähnt mag endlich noch werden, daß einige Versionen in V. 16 eine vom richtigen Texte abweichende Satzfügung haben. Einige Codices der Vulgata (vgl. Lachmann) und Augustin haben nämlich die appositionellen Bestimmungen als Prädicate gefaßt, indem hinter concupiscentia carnis ein est eingeschoben wurde: omne quod est in mundo concup. carn. *est* et conc. etc. Dadurch wurde es ferner veranlaßt, daß man nach superbia vitae einschob: quae non est. Auch der Syrer hat diesen, von Grotius gebilligten, Zusatz. Aber mit vollem Rechte haben schon Erasmus und Calvin den griechischen Text vorgezogen, und Erasmus hat richtig geurtheilt, daß durch die Version der Vulgata ein schiefer Gedanke ausgesprochen werde. Schon Beda hat das gefühlt und deshalb das *quae* non est ex patre nicht auf die superbia vitae bezogen, sondern aus dem Zusammenhange des Ganzen den Begriff des Kampfes (pugna) gegen die Welt und ihre Lüste supplirt und danach (vgl. Jac. I, 13) erklärt: *non est* pugna vitiorum nobis *ex Deo* — naturaliter inserta, *sed ex mundi hujus amore,* quem creatori praetulimus, nobis accidisse probatur.

Nachdem der Apostel V. 12—14 seinen Lesern allen im Rückblick auf die vorher (I, 5—II, 11) gegebene Beschreibung des christlichen Lichtwandels in der Gemeinschaft mit Gott dem Vater und Christo dasjenige, was sie in dieser lebendigen Gemeinschaft besitzen, vorgehalten und so den eigentlichen Grund für die nothwendigen Warnungen gewonnen hat, folgen jetzt V. 15 fll. diese Warnungen selbst. Ob der Apostel bei den einzelnen Warnungen gewiße Classen seiner Leser besonders im Auge habe, und an welche er sich vorzugsweise wende, das haben die Ausleger nach ihren verschiedenen Ansichten über die organische Stellung der Verse 12—14 und über die Gliederung des ganzen Abschnittes V. 12—28 verschieden beurtheilt; jedenfalls wird der Inhalt und die Faßung der apostolischen

Worte von V. 15 an die Beziehung der Warnungen in der Weise an die Hand geben, daß sich zugleich die den begründenden Versen 12—14 angewiesene Stellung rechtfertigen muß. So erscheint Bengels Meinung, daß der Apostel V. 15 17 nur die Jünglinge im Auge habe, nicht wohl verträglich mit dem durchaus allgemeinen Ausdrucke *ἐάν τις* V. 15, wie sich schon oben die Unhaltbarkeit der Bengelschen Anschauungsweise von dem Organismus des ganzen Abschnittes (V. 12 fll.) herausstellte. Anderseits aber liegt, wie auch de Wette anmerkt, in der ersten Hälfte von V. 15 wegen der Correspondenz der Begriffe *πονηρός* (V. 14) und *κόσμος* (V. 15. Vgl. V, 19. Joh. 16, 8 fll.) eine Beziehung auf die Jünglinge zu nahe, als daß man, wie z. B. Beda erklärt, auch schon jene ersten Worte als ausdrücklich an alle Leser gerichtet betrachten dürfte. Uns scheint vielmehr der Apostel in unmittelbarem Zusammenhange mit V. 14 zunächst die Jünglinge zu warnen: Liebet nicht die Welt! Aber weil in der That die besondern Mahnungen doch alle Christen angehen, welche in der Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott stehn: so wendet sich der Apostel auch mit dieser Warnung sogleich an alle seine Leser, indem er ihnen allen (*ἐάν τις*) vorhält, daß mit der Liebe zum Vater, der ja Licht ist, schlechthin unvereinbar ist die Liebe zur Welt, welche Finsternis ist. Die Warnung selbst ist nach ihrem Inhalte, *Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*, wie nach ihrer Begründung, *Ἐάν τις ἀγαπᾷ τ. κόσμ. κτλ.* (V. 15—17), aus dem lebendigen Zusammenhange der ganzen bisherigen Entwickelung zu verstehn. Zuerst begründet der Apostel seine Warnung vor der Weltliebe, indem er darauf hinweist, daß mit der Liebe zur Welt nicht bestehen könne die Liebe zum Vater, welche doch im Lichtwandel der Christen, als Bedingung der Gemeinschaft mit dem Vater, durchaus wesentlich ist. So klar das nun auch besonders aus I, 5 fll. II, 5. 9 fll. hervorgeht, fügt der Apostel doch, V. 16, eine ausdrückliche Erläuterung hinzu, welche von um so tieferer praktischer Kraft ist, je concreter die subjectiven Erscheinungsformen der Weltliebe in ihrem ungött-

lichen Wesen bloß gestellt werden. V. 16 ist also dem 15. Verse subordinirt. In V. 17 bringt aber der Apostel noch einen zweiten Grund seiner Warnung vor der Weltliebe bei, einen nach zwei Seiten hin wirkenden prakletischen Gedanken, welcher die praktische Bedeutung des ersten Grundes (V. 15) wahrhaft vollendet: die Welt, sagt der Apostel, vergeht, und — im Rückblick auf V. 16 — die Lust der Welt vergeht; dagegen wer den Willen Gottes thut, wer in der Liebe zu Gott, im Halten seiner Gebote (II, 5), kurz in der Gemeinschaft mit dem Vater bleibt, der bleibt in Ewigkeit.

So tritt die Bewegung der johanneischen Gedanken im Ganzen ohne besondere Schwierigkeit heraus; nicht leicht ist aber die genaue Bestimmung der einzelnen Begriffe an sich und im nähern Verhältnis zu einander. Vor allen Dingen fragt sich: was versteht Johannes unter *ὁ κόσμος* und was bedeutet das *ἀγαπᾶν τὸν κόσμον*, welches er verbietet? Hiermit hängt die weitere Frage zusammen, in welchem formellen (*μηδὲ*) und materiellen Verhältnis das *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*, und fernerhin die *ἐπιθυμίαι* V. 16 und die *ἐπιθ. αὐτοῦ* V. 17 zu dem *κόσμος* selber stehn.

Bei der unbedingten Warnung des Apostels „Liebt nicht die Welt!" drängt sich zunächst die Vergleichung jenes großen Wortes auf, in welchem derselbe Johannes die unermeßliche Fülle der heiligen Liebe Gottes zur Welt preist, einer Liebe, nach welcher Gott seinen eingebornen Sohn für das Leben der Welt dahingegeben hat (Joh. 3, 16). Beza und Lücke haben ausdrücklich versucht, die Warnung unseres Briefes in das richtige Verhältnis zu jenem evangelischen Satze zu stellen. Beza sagt, daß der *κόσμος*, welcher Joh. 3, 16 als Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet sei, bedeute: eos, quos ex mundo elegit, dagegen an unserer Stelle: mundum — quatenus cum Dei voluntate non consentit; das *ἀγαπᾶν* sei aber dort als die wirkliche heilige Liebe, hier als die von Gott entfremdende Liebe zu verstehn. Danach ist also eigentlich gar keine Schwierigkeit vorhanden; die zwei Stellen, in denen beide wesentlichen Begriffe gänzlich verschieden sind,

konnten eigentlich gar nicht mit einander verglichen werden. Eine Schwierigkeit kann nur so lange da sein, als man, unter der richtigen Voraussetzung, daß einer der beiden Begriffe, sei es nun der des Liebens oder der der Welt, an beiden Stellen gleich sei, die richtige Bestimmung des andern noch nicht gefunden hat. Dies hat Lücke richtig erkannt, aber er hat darin geirrt, daß er nicht auf Seiten des ἀγαπᾶν, sondern auf Seiten des κόσμος die Lösung des scheinbaren Widerspruchs suchte. „Es muß, sagt er, da das μὴ ἀγαπᾶτε nicht näher bestimmt oder beschränkt ist, der Begriff der Welt anders gefaßt werden.“ So urtheilt er denn, daß κόσμος an unserer Stelle nicht wie Joh. 3, 16 das Universum überhaupt, sondern nur den „Inbegriff aller sinnlichen, die sinnliche Lust erregenden Erscheinungen“ bezeichnen könne. Allein welches auch die concrete Bedeutung von κόσμος sein mag, jedenfalls liegt der wesentliche Unterschied der beiden Stellen in dem durchaus verschiedenen ἀγαπᾶν. Dort wie hier ist die Welt offenbar in einem ethischen Gegensatze zu Gott, in einer Entfrembung von ihm gedacht. Dort erscheint sie als erlösungsbedürftig, als dem Tode verfallen, so daß nur die Dahingabe des Sohnes, deren Wirkung im Glauben aufgenommen wird, der Welt das Leben geben kann: hier aber steht die Welt und das, was in der Welt und aus der Welt ist, dem Vater und dem, was aus ihm ist, die Lust der Welt dem Willen Gottes entgegen, und auch hier wird die Welt als der Vergänglichkeit unterworfen bezeichnet, während dem, welcher in der Gemeinschaft mit Gott Gottes Willen thut, das ewige Leben zugesprochen wird. Im tiefsten Grunde erscheint also das Object der Liebe, der κόσμος, an beiden Stellen gleich; wesentlich verschieden muß die Art der Liebe selber sein. Auch Lücke hat das gefühlt, indem er, freilich ohne die richtige Spur zu verfolgen, unmittelbar vor dem eben mitgetheilten Satze sagt: „wie sollte Johannes dazu kommen, die Liebe zur Welt schlechthin, also auch die errettende, erlösende, den Christen zu verbieten?“ Im eigentlichen Sinne kömmt ja nur der Welt das Nichtlieben, das Haßen zu, während, wie Gott selbst die Liebe

ist, so auch alle aus ihm Geborenen wesentlich in der Liebe leben, mit der auch sie, wie Gott, die Welt umfassen. Die Kinder Gottes sind auch in ihrer Liebe zur Welt Nachahmer der göttlichen Liebe; aber die Welt hat gegen die Kinder Gottes und im letzten Grunde sogar gegen sich selbst, bei allem Scheine der Liebe, nämlich der Selbstsucht, nur Haß. Es giebt eine Liebe zur Welt, welche die Welt als solche, um ihrer selbst willen liebt, also die Welt in ihrer Gottentfremdung festhält und mit der Welt dem Tode verfallen ist; aber es giebt auch eine Liebe zur Welt, welche die Welt straft und in die Gemeinschaft mit Gott, zum Leben erheben will. Jene ist aus der Welt, diese aus Gott; jene ist in ihrem wahren Wesen Haß, diese wirkliche Liebe. Dies führt uns in die Fundamente der johanneischen Ethik. So scharf nämlich auch der Apostel den Gegensatz zwischen Gott und Welt bestimmt, so fern ist er doch von einem manichäischen Dualismus, durch welchen jede ethische Weltanschauung gewaltsam abgeschnitten wird; denn die Welt, in ihrem Gegensatze zu Gott, bleibt Gegenstand der göttlichen Liebe und Erlösungsthätigkeit, ist also auch für die Kinder Gottes Gegenstand der heiligen Liebe. Aber grade deshalb ist auch die Warnung vor der falschen Liebe zur Welt nothwendig, weil diese nicht aus Gott ist, weil mit dieser die Liebe zum Vater nicht besteht, weil durch diese ebensowohl die Kinder Gottes wieder zu Kindern der Welt werden, als auch die Welt in ihrer Feindschaft wider Gott bestärkt und im Tode gehalten wird. Aber was meint nun der Apostel mit seinem Ausdruck κόσμος? Bei den Auslegern unserer Stelle zeigt sich eine außerordentliche Unsicherheit in der Beantwortung dieser Frage. Man läßt sich von seinem exegetischen Tacte leiten und bestimmt von einer ganz vagen Anschauungsweise aus den Begriff des κόσμος und die davon wesentlich abhängigen Ausdrücke τὰ ἐν τῷ κόσμῳ und ἐπιθυμία, je nachdem der mehr oder weniger klar erkannte Zusammenhang der Stelle diesen oder jenen Sinn zu indiciren scheint. Es kömmt aber darauf an, den Begriff κόσμος im Zusammenhange der neutestamentlichen, zu-

mal der johanneischen Anschauung bestimmt zu faßen. Dabei wird für unsere Stelle die Norm gelten müßen, daß der Ausdruck κόσμος in allen drei, innig verbundenen Versen wesentlich dasselbe bedeute. Auf dieser Voraussetzung beruht der ganze dialektische Organismus von V. 15 bis 17. Ist aber diese Voraussetzung richtig, so sind schon von hier aus manche schwankenden, halbwahren oder ganz verkehrten Auslegungsweisen abgewiesen. J. Lange z. B. erklärt V. 15 den κόσμος ganz allgemein, ohne irgendwelche schlimme Nebenbedeutung, als totius mundi systema. Demgemäß heißt das ἀγαπᾶν mundi amoenitate capi, gewarnt wird vor einer solchen Liebe zu der an sich ja guten Welt und den Dingen in ihr, welche über der Creatur den Schöpfer vergißt. Aber V. 16 soll der Begriff des κόσμος enger gefaßt werden. Die Welt erscheint als durch den Sündenfall verderbt, der Gewalt des Satans unterworfen. Endlich V. 17 erweitert sich wiederum der Begriff der Welt ganz ins Allgemeine (generalissime), ähnlich wie V. 15. Aber wodurch ist ein so durchgreifender Wechsel indicirt? Ruht nicht vielmehr jedes einzelne Glied der Argumentation V. 15—17 so unmittelbar auf dem vorhergehenden, daß die ganze dialektische Folge zerrißen wird, wenn der Hauptbegriff bald so, bald anders gefaßt wird? Wir wollen zunächst sehen, wie die Unsicherheit in der Faßung dieses Begriffes auf die Erklärung der Verse im Ganzen und im Einzelnen einwirkt.

Bei der Bestimmung des Begriffes κόσμος haben nur wenige Ausleger, wie Lücke, den eben an J. Lange nachgewiesenen Fehler vermieden und die einmal statuirte Bedeutung des Wortes in allen drei Versen festzuhalten gesucht. Manche verdecken die Schwierigkeiten in den Versen dadurch, daß sie die Ausdrücke κόσμος, τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, ἐπιθυμία τῆς σαρκός, ἐπιθυμία αὐτοῦ gar nicht klar in ihrer Beziehung zu einander und in ihrer eigentlichen Bedeutung an sich auffaßen, sondern alles in gewiße unbestimmte, abstracte Vorstellungen umsetzen. Hierin ist schon der auf Oecumenius sich stützende Scholiast I vorangegangen, welcher, indem er

mit der Vorstellung des κόσμος sogleich die der ἐπιθυμίαι verbindet, sagt: κόσμον τὴν κοσμικὴν φιληδονίαν καὶ διάχυσιν λέγει, ἧς ἐστὶν ἄρχων ὁ διάβολος. Denn, sagt er, die eigentliche Natur (φύσις) sowohl unser selbst als der ganzen Schöpfung sei göttlichen Ursprungs, nur jene Lust sei ungöttlich. Der Sinn der apostolischen Warnung sei also: μὴ μεταδιώκετε τὴν τῶν ὁρωμένων ὑλικὴν προσπάθειαν, μηδὲ τὰς ἐν αὐτῇ συναναφαινομένας ἡδονάς. Ganz ähnlich hat unter den Neuern Neander ausgelegt. Nachdem er V. 15 die „Welt" als das Kreatürliche überhaupt verstanden und demgemäß die Liebe zur Welt, vor welcher der Apostel warnt, im Sinne von Matth. 6, 21, ähnlich wie J. Lange erklärt hat, setzt er die Vorstellung der Welt V. 16 geradezu um in die einer „vorherrschenden Richtung, Verweltlichung des Geistes, die sich mit der Welt verschmilzt." So mag man die Grundbestimmung der hier genannten ἐπιθυμίαι bezeichnen; aber was ist denn der κόσμος selbst, in welchem diese ἐπιθυμίαι gedacht werden? Man hat den κόσμος von der Menschenwelt, und zwar in verschiedener Weise verstanden. Man hat an die heidnische Welt, im Gegensatze zu der christlichen gedacht (S. G. Lange). Oecumenius hat gesagt, es sei nicht das System des geschaffenen Universums, sondern ὁ συρφετὸς ὄχλος zu verstehn. Mit ihm stimmt im Grunde Calovius, welcher κόσμος erklärt: homines dediti rebus hujus mundi. Ähnlich Episcopius. Noch ungenauer aber und geradezu fade ist die Deutung des Grotius, κόσμος sei major pars hominum, was auch Socins Meinung gewesen zu sein scheint. Gemäß dieser persönlichen Auffaßung des κόσμος wird weiter der Ausdruck τὰ ἐν τ. κόσμ. erklärt von Oecumenius durch τὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ἐντελούμενα, von Socin und Grotius, dem hierin auch Episcopius und Calov beistimmen: ea quae mundus magni facit, quae in pretio hac in vita mortali habentur. Andere Ausleger, welche unter κόσμος den Inbegriff aller geschaffenen Dinge, namentlich die Gesammtmasse der irdischen Schöpfung verstanden, sei es nun, daß sie dabei die „Welt"

ohne weitere schlimme Nebenvorstellung dachten, wie Beda und Luther, sei es daß sie doch die sinnlichen und zur sinnlichen Lust anreizenden, vergänglichen Dinge im Gegensatze zu der himmlischen, heiligen und ewigen Welt auffaßten, wie Lücke, de Wette, Brückner u. a., verstanden demgemäß das τὰ ἐν τῷ κόσμῳ entweder geradezu persönlich von den Liebhabern dieser Welt (wie Beda nach Augustin erklärt: omnes qui mente inhabitant mundum, qui amore incolunt mundum, omnes mundi dilectores, welchen dann die concupiscentia carnis u. s. w. zugeschrieben wird), oder dachten richtiger an die einzelnen, etwa die sinnliche Lust im Menschen erweckenden, Dinge in der Welt (Luther, Baumgarten-Crusius, Brückner. Vgl. Lücke und de Wette). Noch andere Ausleger, wie Calvin (quicquid ad praesentem vitam spectat, ubi separatur a regno Dei — omne genus corruptelae et malorum omnium abyssus), S. Schmid (corruptio peccaminosa, d. h. die Erbsünde, woraus alle andern Sünden, τὰ ἐν τ. κόσμῳ, entstehen) und Sander („der ganze Status der menschlichen und irdischen Dinge, insofern er von dem Mörder und Lügner corrumpirt ist") haben, durch den Zusammenhang mit V. 14 und durch Stellen wie IV, 4. V, 19. Joh. 12, 31. 14, 30 u. a. geleitet die Vorstellung der „Welt" im concreten Gegensatze gegen Gott und sein heiliges Reich gefaßt. Aber bei dieser durch die johanneische Vorstellungs- und Sprachweise gewiß zunächst indicirten Erklärung treten Schwierigkeiten hervor, welche Calvin, S. Schmid und Sander nicht gefühlt zu haben scheinen, welche aber ohne Zweifel viele der übrigen Interpreten abgeschreckt haben. Es fragt sich, wie bei jener Bedeutung von κόσμος das τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, namentlich aber die hierangefügten Appositionen, ἡ ἐπιθυμία τ. σαρκ. κτλ., zu verstehn seien. Calvin versucht eine Auslegungsweise, die nur von Episcopius (vgl. Bengel und de Wette) ganz consequent durchgeführt ist. Er will die ἐπιθυμίαι und die ἀλαζονεία V. 16, wie die ἐπιθ. αὐτοῦ V. 17 metonymisch von den weltlichen Objecten der Lust (In mundo sunt voluptates, deliciae et

illecebrae omnes, quibus homo capitur, ut se a Deo subducat) verstehn. Aber der Sprachgebrauch von ἐπιθυμία und die Fassung des 16. V. sträuben sich so sehr gegen diese Auslegung, daß Calvin dieselbe hier doch nicht recht halten kann, sondern unwillkührlich in die Vorstellung der subjectiven Lust an der Welt hinüberschwankt; nur V. 17 tritt die metonymische Bedeutung von ἐπιθυμία αὐτοῦ klar hervor (quicquid concupiscitur et hominum desideria ad se rapit). Im Grunde hat also die ἐπιθυμία V. 17 eine objective, dagegen V. 16 eine subjective Beziehung. Diese Incongruenz, bei der namentlich auch das Appositionsverhältnis der ἐπιθυμίαι zu dem τὰ ἐν τ. κοσμ. gar nicht klar wird, vermeidet allerdings Sander, indem er (vgl. auch S. Schmid) die ἐπιθυμία überall subjectiv, V. 16 von gewißen Hauptformen des weltlichen Sinnes im Menschen, V. 17 von der Begierde nach der Welt, versteht. Hierin billigt also Sander die Lücke'sche Auslegung. Aber Sander erkennt gar nicht die offenbar schon von Bengel gefühlte und von Wolf, Lücke und de Wette ausdrücklich hervorgehobene Schwierigkeit, die einmal darin liegt, daß V. 16 gewiße Offenbarungen des Weltsinnes, jene subjectiv gefaßten Lüste des Menschen, in appositioneller Verbindung mit den Dingen in der Welt, also mit den einzelnen Objecten der Weltlust genannt werden, ferner darin, daß die Correspondenz zwischen den beiden gegensätzlichen Gliedern V. 17 nicht recht concinn erscheint. Was den ersten Punct betrifft, so erklärt Bengel, ähnlich wie Calvin und Episcopius, jene ἐπιθυμίαι von den Objecten der Lust (ea quibus pascuntur sensus); feiner aber und weniger gewaltsam statuiren Lücke und de Wette ein Hinüberspielen der objectiven Vorstellung von den Dingen in der Welt in die subjective Vorstellung der Lust an jenen Dingen. Johannes, sagt Lücke, faße die Dinge in der Welt in ihrer ethischen Beziehung, sofern sie eben die sinnliche Lust erregen; deshalb beschreibe der Apostel geradezu den Inhalt der Welt, der nicht aus Gott sei, als ἐπιθυμίαι κοσμικαί (Tit. 2, 12), denn in der That sei ja nur diese gottwidrige Beziehung der Dinge in

der Welt nicht aus Gott, die Dinge selbst habe Gott geschaffen. Ohne Frage liegt in dieser Bemerkung Lückes eine tiefe Wahrheit, die nur deshalb nicht gehörig begründet und nicht rein ausgesprochen erscheint, weil der Begriff des κόσμος selbst nicht voll und sicher genug dargelegt war. Sanders Polemik gegen Lücke und de Wette ist aber an diesem Puncte ebenso kurzsichtig, wie an dem zweiten eben bezeichneten Puncte. Die personale Fassung des zweiten Gliedes von V. 17 ὁ δὲ ποιῶν τ. θελ. erfordert, wenn anders der ganze Vers für ebenmäßig gelten soll, eine entsprechende personale Vorstellung im ersten Gliede. Allen den Auslegern, welche, wie auch de Wette, die ἐπιθυμία αὐτοῦ metonymisch von den begehrten Dingen in der Welt verstehn, geht dieselbe verloren. Lücke meint, daß sich mit der abstracten Vorstellung von der Lust an der Welt (ἐπιθυμία αὐτοῦ) ohne Schwierigkeit die personale Vorstellung des ἐπιθυμῶν selbst, im Gegensatze zu dem ποιῶν verbinde. Das ist an sich und kraft des Zusammenhanges (V. 16) richtig; falsch dagegen ist die von Sander gegen Lücke aufgestellte Correspondenz zwischen ὁ κόσμος und ὁ ποιῶν, weil dabei erstlich der zunächst liegende Begriff ἐπιθυμία αὐτοῦ übersprungen und weil der Begriff κόσμος selbst anders als V. 15 und V. 16, nämlich nicht bloß als „Status corruptus sub regimine Satanae", sondern auch als „die, so in diesem Statu leben" gefaßt werden muß.

Aus dieser Übersicht der ohne sichern Halt durch einander gehenden Auslegungsweisen ergiebt sich vor allen Dingen die Nothwendigkeit, den johanneischen Begriff des κόσμος klar aufzufaßen. Suidas (Lex. ed. Kusterus II. p. 354) giebt einen vierfachen Sprachgebrauch von κόσμος an: σημαίνει δὲ ὁ κόσμος τέσσαρα· εὐπρέπειαν, τόδε τὸ πᾶν, τὴν τάξιν, τὸ πλῆθος παρὰ τῇ γραφῇ. Offenbar gehören die ersten drei Bedeutungen enger zusammen; die letzte in der heiligen Schrift vorkommende Bedeutung ist erst durch eine gewiße tropische Anschauungsweise entwickelt. Die Grundbedeutung ist die der ordnungsvollen Schönheit, εὐπρέπεια und τάξις, wie Suidas sagt, oder wie Hesychius erklärt: καλ-

λωπισμός, κατασκευή, τάξις, κατάστασις — κάλλος. Hieraus ergiebt sich leicht, daß das harmonische, schöne Weltgebäude (τὸ πᾶν) ὁ κόσμος genannt wird, wie auch Suidas bei seiner Erläuterung des Wortes von diesem Sprachgebrauche ausgeht: ὁ κόσμος· τὸ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς τῶν ἐν μέσῳ σύστημά τε καὶ σύγγραμμα· ὅς πλήρωμά ἐστι τῶν εἰδῶν. Der eigentliche Sinn in dieser Benennung des Universums wird von den Alten mitunter ausdrücklich geltend gemacht. Plinius z. B. sagt (Nat. Hist. II, 3): quem κόσμον Graeci nomine ornamenti appellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum. Und in ähnlichem Sinne sagt Cicero (Nat. Deor. II, 22): mens mundi — in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus. Was nun den biblischen Sprachgebrauch von κόσμος anbetrifft, so ist zuerst merkwürdig, daß in den kanonischen Schriften des A. T. keine einzige Stelle sich findet, in welcher κόσμος das geschaffene Weltgebäude überhaupt bezeichnete. Die LXX haben, wo man κόσμος erwarten könnte, die Ausdrücke γῆ, οἰκουμένη (ψ. 33,8. 90,2) und ähnliche; im Sinne des neutestamentlichen ἀπὸ καταβολῆς κόσμου findet sich immer ἀπ' αἰῶνος (ψ. 119, 52. 25, 6. Vgl. Sir. 24, 9). Allerdings geben die LXX an einigen Stellen (s. Biel s. v.) nämlich Gen. 2, 1. Deut. 4, 19. 17, 3. Jes. 24, 21. 40, 26, das hebräische צָבָא, „das himmlische Heer", durch κόσμος, aber höchst wahrscheinlich haben sie צָבָא im Sinne von צְבִי „Glanz" verstanden und deshalb das Wort κόσμος gesetzt, durch welches sie sehr häufig die auf Schmuck, Glanz, Ordnungsmäßigkeit und dergleichen hinweisenden Ausdrücke wiedergeben. So wird auch Sir. 43, 9 κόσμος φωτίζων synonym mit δόξα ἄστρων gelesen. Nur im Buche der Weisheit Salomos (6, 26) findet sich das Wort κόσμος als Bezeichnung der Welt überhaupt; aber auch hier tritt aus dem vagen, hyperbolischen Ausdrucke (πλῆθος δὲ σοφῶν σωτηρία κόσμου) doch unvermerkt die beschränktere Vorstellung der Menschenwelt,

welche auch durch das parallele Glied (*καὶ βασιλεὺς φρόνιμος εὐστάθεια δήμου*) indicirt ist, hervor. In den neutestamentlichen Schriften findet sich aber, neben der eigentlichen Grundbedeutung des Wortes (1 Petr. 3, 3), sehr häufig sowohl der Sprachgebrauch, nach welchem *ὁ κόσμος* das geschaffene Universum schlechthin bezeichnet (z. B. AG. 17, 24. Joh. 21, 25; und Matth. 24, 21. Joh. 17, 5. Apoc. 13, 8. 17, 8, Stellen, in denen die Formel *ἀπὸ καταβολῆς* (*ἀρχῆς*) *κόσμου* steht; vgl. Röm. 1, 20), als auch die hiebei nahe liegende Beschränkung der Vorstellung auf die irdische Schöpfung, zumal die Menschenwelt (Joh. 1, 9. 11, 9. 12, 19. 18, 36. 1 Joh. II, 2. IV, 1. 3. 9. 14). Allein weil die sichtbare, sinnliche Welt, als die niedere, unvollkommnere, leicht im Unterschiede von der unsichtbaren, ewigen Welt oder im Gegensatze zu dieser aufgefaßt wird, mischt sich alsbald ein schlimmer Nebensinn in die Vorstellung des *κόσμος*, bis endlich das ganze gottwidrige Reich der Sünde und des Todes, welches dem Satan, als seinem antichristischen Fürsten unterworfen ist, mit jenem Namen bezeichnet wird. Der Übergang von der Vorstellung des Geschöpflichen, als des Niedern, zu der des Bösen, Gottfeindlichen ist im johanneischen Evangelium (8, 23) deutlich bezeichnet, indem die gegenwärtige, irdische Welt (*ὁ κόσμος οὗτος*) als das Untere, Niedere (*τὰ κάτω*) der himmlischen Welt (*τὰ ἄνω*) entgegengestellt wird. Wo überhaupt im N. T. von dieser*) Welt, im Unterschiede von der ewigen, herrlichen und heiligen, die Rede ist, wo der Satan als Fürst dieser Welt bezeichnet wird, da ist die Genesis jenes Sprachgebrauches bezeichnet (Joh. 12, 31. 16, 11. 2 Cor. 4, 4. Eph. 6, 12), und erst von hier aus ist es zu verstehn, wie der Satan der Fürst er Welt schlechthin (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου*, ohne das *τούτου*) genannt werden kann

*) Deutlicher noch ist dieser Gegensatz an einer Stelle der Clementinen (Hom. VIII. c. 21) ausgedrückt, wo der Teufel, welcher Christum versucht, der König der gegenwärtigen Dinge (*ὡς τῶν παρόντων ὢν βασιλεὺς* parallel mit *τοῦ νῦν κόσμου*), dagegen Christus der König der zukünftigen Welt (*τῶν μελλόντων*) genannt wird.

(Joh. 14, 30. 1 Joh. IV, 4. V, 19). Wenn aber Johannes, und zwar in vollster Übereinstimmung mit Paulus und mit allen neutestamentlichen Schriftstellern, diese Welt als den Inbegriff des gottfeindlichen Wesens, als das Reich der Finsternis, der Sünde, der Lüge und des Todes auffaßt, so ist er deshalb doch von allem gnostischen Dualismus (Vgl. Hilgenfeld, a. a. O. S. 353. 134 fll.) fern, bleibt vielmehr deshalb wesentlich auf dem Grunde der christlichen Ethik, weil dieser *κόσμος* einerseits als ursprünglich gut geschaffen (Joh. 1, 3. 10), aber böse geworden, anderseits als Object der göttlichen Erlösungsliebe (II, 2. IV, 14. Joh. 3, 16) angeschaut wird, einer Liebe, welche auch nicht vergeblich an der feindseligen Welt arbeitet, sondern aus dem Tode der Welt diejenigen rettet, welche durch den Glauben an den Heiland der Welt zu Kindern Gottes werden wollen (Joh. 1, 12. 12, 45 fll.). Aber auch nach einer andern Seite hin schließt die apostolische Vorstellung des *κόσμος* jeden Dualismus aus. So oft nämlich unter *κόσμος* das Reich der Gottesfeindschaft verstanden wird, erscheint doch die Vorstellung immer beschränkt auf die irdische Sphäre, so daß vorzugsweise die von Gott abgewandte Menschenwelt, als der Mittelpunct der irdischen Welt überhaupt und das unmittelbare Object der göttlichen Erlösungswirksamkeit, gemeint ist. Nirgends wird der Teufel, obgleich er als Fürst der Welt erscheint, nirgends werden die *κοσμοκράτορες* überhaupt (Eph. 6, 12) zu dem *κόσμος* selbst gerechnet. Sie stehen außerhalb des Bereiches des *κόσμος*, in gewißem Sinne über demselben; auf sie erstreckt sich deshalb auch nicht die erlösende Liebe dessen, welcher als Heiland der Welt (1 Joh. IV, 14. Joh. 12, 47) in die Welt gekommen ist. Hiermit haben wir aber den richtig begränzten Grund gewonnen, auf welchem wir die weitern Aussagen der Schrift über den *κόσμος* einzeichnen können, und es ergiebt sich also auch, weshalb die eine und gleiche Vorstellung von dem *κόσμος*, als dem Inbegriff des irdischen Bösen bald mehr real, bald mehr personal gefaßt werden und die eine Nüancirung der Vorstellung leicht in die andere hinüberspielen kann, jenachdem

bald das Moment der irdischen, durch die Sünde verderbten Welt überhaupt, bald das speciellere Moment der bösen Menschenwelt vorwiegt. Wesentlich ist hier jedoch immer die Vorstellung, nach welcher die „Welt“ als von Gott entfremdet, ihm feindlich erscheint. Sie ist finster, weil sie das ewige Licht in der Gemeinschaft mit Gott nicht hat (Joh. 1, 4), und muß deshalb von Christo, dem persönlichen, ewigen Träger des göttlichen Lichtes, erleuchtet werden (8, 12. 12, 46 ff.). Die Welt erkennt Gott nicht und Christum nicht und die nicht, welche durch den Glauben an Christum Kinder Gottes geworden sind; die Welt haßt sie vielmehr (Joh. 17, 14. 25. 15, 18 ff. 7, 7. 25. 1 Joh. III, 3), kann deshalb auch, sofern sie Welt ist und solange sie Welt bleibt, den Geist Gottes nicht empfangen (Joh. 14, 17). Die Welt liebt nur das, was zu ihr gehört, das Ihre, sich selbst. Durch die Selbstsucht, das gerade Gegentheil der Liebe, wird sie bewegt, ihre Liebe selbst ist Haß (1 Joh. III, 10 ffl.); gleichwie umgekehrt die aus Gott Geborenen, d. h. die, welche aus der Welt, zu der auch sie natürlicherweise gehörten, sich haben retten laßen, Gott erkennen und lieben, sich unter einander lieben und die Welt haßen, wie sie von der Welt gehaßt werden (IV, 5. V, 1 ffl.). Nothwendig ist ein unbedingter Gegensatz (Jac. 4, 4) zwischen den Kindern der Welt und den Kindern Gottes. Darum haben diese Angst in der Welt, aber sie können getrost sein, weil sie in ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo die Welt überwunden haben (V, 4. II, 14. Joh. 16, 33). Denn Christus ist erschienen, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Joh. III, 8), die Welt zu richten (Joh. 12, 31), und sie wird immerdar von dem Geiste Christi gestraft (16, 8); die Welt als solche wird verdammt (1 Cor. 11, 32). Aber freilich ist das Gericht über die Welt ein heilsames, weshalb es ebensowohl heißt, Christus sei gekommen, die Welt zu richten, als er sei gekommen, nicht sie zu richten, sondern sie selig zu machen (Joh. 12, 47). Die Wahrheit Christi ist nothwendig kritisch, weil sie Leben ist. Das Licht, die Wahrheit, der Frieden, die Hoffnung, kurz das Leben, welches in Christo offenbar wird, ist

eine sittliche Macht, welche einen Angriff auf die Welt macht, aber kraft der Liebe, welche Gottes Wesen ist, in welcher der Vater den Sohn gesandt hat, in welcher der Sohn sich für die Welt, die feindselige (Röm. 5, 7 fll.), die verlorene dahingiebt. Der gesammte κόσμος ist Gegenstand dieser göttlichen Liebe (Joh. 3, 16), den gesammten κόσμος ohne irgendeine Ausnahme umspannt Christus mit seinem Heilandswillen und seinem Heilandswerke (1 Joh. II, 2. IV, 14. Joh. 12, 46). Aber weil es darauf ankömmt, daß die Welt Christum aufnimmt, sein Leben, seine Wahrheit sich zu eigen macht, nämlich im Glauben an ihn, so gestaltet sich in der Wirklichkeit das Verhältnis so, daß nur ein gewißer Theil des κόσμος, einige aus dem κόσμος, zu Kindern Gottes werden (Joh. 12, 36), sich dazu machen laßen, sich von oben, durch den heiligen Geist wiedergebären laßen (Joh. 1, 10 fll. 3, 5 fll. 1 Joh. III, 9 fll. IV, 9 fll.). Das sind diejenigen, welche Gott aus der Welt dem Sohne gegeben (Joh. 17, 6. 9), oder welche Christus sich selbst von der Welt auswählt (15, 19) hat. So leuchtet auf das Klarste ein, daß in der apostolischen Vorstellung des κόσμος von Dualismus schlechthin keine Spur ist; liegt eine Schwierigkeit vor, so kann diese nur in der scheinbaren *) Prädestination beruhn, nach welcher einige aus dem κόσμος wirklich gerettet werden, andere nicht. Durchaus antidualistisch ist die Anschauungsweise des Johannes, wie aller Apostel, deshalb, weil niemand von Natur als Kind Gottes, sondern jeder Mensch ohne Ausnahme als ein Kind der Welt, als Fleisch vom Fleische geboren (Joh. 3, 6) betrachtet wird; erst durch den im Glauben angenommenen Samen des heiligen Geistes (Joh. 3, 6. 1 Joh. III, 9. 24) wird der Mensch zu einem Kinde Gottes, wird aus Gott geboren, und geht so aus dem Tode, in dem er ursprünglich ist, hinüber in das Leben (III, 14), welches er nur in der wirklichen Gemeinschaft mit Gott durch Christum erhält und behält (V, 12 fll.).

*) Scheinbar insofern als in der That der göttliche Liebesrathschluß die ethische Bedingung des Glaubens, des Annehmens an den Menschen stellt (Joh. 12, 36). Vgl. II, 19 fl. III, 9 fll.

In unserer Stelle ist sowohl durch den Zusammenhang mit V. 14 (τὸν πονηρόν. Vgl. V, 19. 4 fl.), als auch durch die ausdrücklichen Bestimmungen in V. 15—17 selbst die zuletzt entwickelte Vorstellung von dem κόσμος markirt. Wesentlich erscheint hier überall das Moment der Bosheit, der Gottwidrigkeit; aber ganz ähnlich wie Joh. 17, 14 fll. 9 fll. und an vielen andern Stellen tritt bald eine mehr reale, bald eine mehr personale Faßung jener Vorstellung ein. Jene findet sich V. 15, wo, nach Analogie von Stellen wie AG. 17, 24, von den Dingen, die in der Welt, nämlich dem objectiv, real vorgestellten Reiche der Finsterniß sind, die Rede ist, wie z. B. Joh. 17, 11. 14. 15 das ἐν τῷ κόσμῳ und ἐκ τοῦ κόσμου gemeint ist. Dagegen mehr personal ist die Vorstellungsweise, wo von Werken der Welt (Joh. 12, 47), von Haß, Nichterkennen, überhaupt von irgend einer Thätigkeit oder Gesinnung, etwa, wie nach unserer Ansicht an unserer Stelle der Fall ist, von Lüsten der Welt geredet wird. Somit umspannt der Apostel mit seiner Warnung „Liebet nicht die Welt" zuerst das gesammte Gebiet der irdischen Schöpfung, sofern sie von Gottes Gemeinschaft entfremdet, der Herrschaft des Bösen (V. 14) unterworfen ist. Aber die volle practische Pertinenz erhält diese allgemeine Warnung erst durch den Zusatz „noch was in ihr ist." Das μηδὲ ist, wie sonst bei Johannes (Joh. 4, 15. Vgl. 13, 16. 14, 17), wirklich disjunctiv, so daß also die Dinge in der Welt von der Welt selbst unterschieden werden, und man nicht ohne Ungenauigkeit sagen darf, das Satzglied μηδὲ τ. ἐν τ. κόσμ. sei dem ersten Gliede völlig synonym (Socin, Lücke, de Wette). Die Vorstellung ist in der That verschieden. Vom Allgemeinen, von der Gesammtmasse schreitet Johannes, wie das seinem parakletischen Zwecke vollkommen entspricht, zum Besondern, zu den einzelnen in dem ganzen Umfange der „Welt" vorhandenen Objecten der verkehrten Liebe fort. Den Einen feßelt dies, den Andern jenes; aber an welchem Schatze auch das in Weltliebe befangene Herz hängt, immer ist nicht Gott, „der Vater," sondern die Welt, die gottfeindliche, der Gegenstand dieser unseligen

Liebe. Aber die Liebe zur Welt und die Liebe zu Gott können nicht zugleich in einem Menschen sein. Unum cor duos tam sibi adversarios amores non capit (Beda. Vgl. Beza, Bengel u. a.). Der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft (Jac. 4, 4): Licht und Finsternis können nicht zugleich da sein. Diesen durchschlagenden Gedanken fügt der Apostel sogleich seiner Warnung hinzu: *ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ*, und erörtert und begründet denselben dann (*ὅτι πᾶν τὸ ἐν τ. κόσμ.* V. 16) weiter, indem er genauer das gottwidrige Wesen der Dinge in der Welt aufdeckt. Jener Grundsatz, daß in demjenigen, welcher die Welt liebt, die Liebe zum Vater nicht sein könne, ist für jeden, der überhaupt ein ethisches Gottesbewußtsein hat, unmittelbar gewiß. Auch Philo (bei Wetstein) sagt: *ἀμήχανον συνυπάρχειν τὴν πρὸς κόσμον ἀγάπην τῇ πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπῃ.* Je tiefer aber im N. T. das Wesen des heiligen Gottes und das der unheiligen Welt gefaßt wird, um so kräftiger wird jener unbedingte Gegensatz ausgesprochen (vgl. Matth. 6, 24. 2 Cor. 6, 15 ff. Jac. 4, 4). Und wenn namentlich Johannes Gottes heiliges Wesen als Licht beschrieben und als die nothwendige Bedingung unserer Gemeinschaft mit Gott den Wandel im Lichte, der sich in der Liebe zu Gott erweisen muß, dargestellt hat, so kann er ja keinen schneidendern Gegensatz gegen diese Liebe denken, als die Liebe zur Welt, welche geradezu die Liebe zur Finsternis ist. Aus diesem klaren Gedankenverhältnis, das durch den ganzen Zusammenhang von I, 5 an, wie durch den sachlich und sprachlich analogen Ausdruck I, 5 (*ἀγ. τοῦ θεοῦ*) getragen wird, geht deutlich hervor, daß an unserer Stelle die *ἀγάπη τοῦ πατρὸς* nur die Liebe zum Vater (Beda, Beza, Socin, Episcopius, Estius, Hunnius, Piscator, Grotius, Lücke, Baumgarten-Crusius, Neander, de Wette u. a.), nicht aber die Liebe des Vaters zu uns (Luther II, S. Schmid, Calov), oder gar beides zugleich (Bengel, J. Lange) bedeuten kann.

V. 16. So einleuchtend aber auch jedem Leser des Briefes

der Grundsatz sein muß (*ἐάν τις — αὐτῷ*), auf welchen der Apostel seine Warnung vor der Liebe zur Welt und zu den Dingen in derselben gegründet hat, so beweist er doch noch ausdrücklich (*ὅτι πᾶν τ. ἐν τ. κ. κτλ.* weil —), daß die Liebe zur Welt, oder genauer die Lust an der Welt, und die Liebe zum Vater, als zwei in ihrem ursprünglichen Wesen durchaus entgegengesetzte Dinge, nothwendig einander ausschließen. Freilich liefert der Apostel keinen strengen Beweis; er bringt nicht sowohl ein neues Moment bei, aus welchem die Wahrheit seines Satzes abzuleiten wäre, sondern er wiederholt streng genommen nur den Grundsatz selbst, aber in einer neuen Faßung, durch welche die innere Wahrheit des Satzes noch deutlicher zu Tage tritt. Mit der Liebe zum Vater, hatte der Apostel gesagt, besteht nicht die Liebe zur Welt; denn, so fährt er V. 16 fort, alles was in der Welt ist, das ist nicht aus dem Vater, sondern aus der Welt. Dasjenige also, worauf diese ganze Argumentation ruht, die Erkenntnis von dem ausschließlichen Gegensatze zwischen dem Vater und der Welt, setzt Johannes bei seinen Lesern voraus. Nur dadurch markirt der Apostel den unbedingten Gegensatz der Weltliebe und der Gottesliebe noch mehr, daß er ausdrücklich darauf hinweist, wie alles, was in der Welt ist und Gegenstand der Lust an der Welt sein kann, wie jede Art von Lust, worin die Liebe zur Welt sich darstellt, eben weltlich ist, aus der Welt stammt, zur Welt gehört, und nicht aus dem Vater ist. Hier tritt uns aber wiederum die schon oben angedeutete Schwierigkeit entgegen, die appositionellen Bestimmungen *ἡ ἐπιθυμία τ. σαρκ. κτλ.*, welche offenbar auf gewiße Formen der Lust an der Welt deuten, im richtigen Verhältnis zu dem *πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ*, wodurch vielmehr, parallel dem obigen *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*, die Objecte der Weltliebe bezeichnet werden, aufzufaßen. Aus der richtigen Lösung dieser Schwierigkeit muß sich auch das Verständnis des Ausdruckes *ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ* (V. 17), welcher sich deutlich auf V. 16 zurückbezieht, ergeben. Eine Schwierigkeit ist allerdings für alle diejenigen Ausleger nicht vorhanden, welche,

wie oben bemerkt ist, in den Ausdrücken ἐπιϑ. τ. σαρκ. u. s. w. geradezu die Objecte der Weltlust verstanden haben. Damit wird aber den Worten Gewalt angethan. Richtiger ist ohne Frage die von Lücke (vgl. Wolf, de Wette) vorgetragene Meinung, daß der Apostel die Vorstellung von den Dingen in der Welt in die von der Lust an diesen Dingen umsetze, weil ja nur die Lust sündlich sei, nicht aber die Dinge in der Welt an sich. Allein wenn κόσμος wirklich an unserer Stelle das gottwidrige Reich des Bösen bezeichnet, so ist die Lücke=sche Auslegung nicht zutreffend; wir werden auch sehen, daß sich dieselbe in V. 17 (ἐπιϑ. αὐτ.) nicht bewährt; es fehlt ihr überhaupt die genetische Begründung. Es muß im Zusam=menhange von V. 15—17, namentlich in dem Begriffe des κόσμος selbst die richtige Erklärung indicirt sein. Wir können dieselbe jedoch erst dann suchen, wenn wir die Bedeutung der Ausdrücke ἡ ἐπιϑυμία τῆς σαρκός, ἡ ἐπ. τῶν ὀφϑαλμῶν und ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου festgestellt haben.

Abgesehen von der schon mehrmals berührten Frage, ob diese drei Ausdrücke in subjectivem Sinne von gewißen For=men der Lust an der Welt, oder kraft einer Metonymie in objectiver Beziehung von den die entsprechende Lust erregenden Dingen in der Welt zu verstehen seien, hat man, namentlich die ältern Ausleger, wie Luther und Calov (vgl. Whiston, Paulus u. a.) die Sphäre der drei Ausdrücke durch die Vorstellungen voluptates, divitiae und gloria bestimmt; dies sei das trinum numen, welches in der Welt herrsche (vgl. Wolf). Die practische Auslegung in Predigten, Liedern und sonst in erbaulichen Schriften hat sich auch gewöhnt, Sinnen=lust, besonders Wollust, Geiz und Ehrsucht als die vom Apostel gestraften Hauptformen des weltlichen Sinnes zu betrachten (vgl. auch z. B. E. Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe. Stuttg. 1840. I. 78. Catech. rom. II. 4. qu. 70); erst Steinhofer, Lücke und Neander haben eine weitere, we=niger concrete Beziehung der johanneischen Worte statuirt, na=mentlich die „Augenlust“ nicht auf die Habsucht beschränkt. Bei der Bestimmung der drei Begriffe hat man sich von ver=

schiedenen Gesichtspuncten leiten lassen. Socin ist von einer Dreitheilung der Güter ausgegangen und hat einen entsprechenden dreifachen Mißbrauch derselben gefunden: Quemadmodum omnia bona, quae absolute et per se ipsa perpetuo bona non sunt, sed eatenus sunt bona aut esse censentur, quatenus commodum aliquod ea habenti afferunt, in tres species dividuntur (aut enim pertinent ad *voluptates*, aut ad *utilitates*, aut ad *honores*), sic similiter vitia, quae versantur circa unum aliquod ex istis bonis, quatenus videlicet modus in iis quaerendis exceditur, ut in tres partes dividantur et non plures necesse est. — Nam *libido* est excessus in voluptatibus, *avaritia* in utilitatibus, *ambitio* in honoribus quaerendis. Aber wenn man dem Socin schon dies entgegenhalten muß, daß es durchaus nicht erwiesen ist, ob Johannes die vorausgesetzte Classification der Güter gebilligt habe, so spricht ein ganz ähnlicher Einwand gegen Bengel und J. Lange (vgl. Beda, Erasmus, Episcopius, S. Schmid u. a.), welche von einem gewißen psychologischen Principe aus erklärt haben: die Fleischeslust beziehe sich auf die sensus fruitivi, den Geschmack und das Gefühl (Bengel) und umfasse demnach cibum, potum, concubitum (Beda), die Augenlust hafte an den sensibus investigativis, Gesicht, Gehör und Geruch, und begreife somit omnem curiositatem, quae fit in discendis artibus nefariis, in contemplandis spectaculis turpibus aut supervacuis, in acquirendis rebus temporalibus, in dignoscendis etiam carpendisque vitiis proximorum (Beda), endlich die Hoffart bestehe darin, quum se quis jactat in honoribus (Beda), quum quis nimium sibi aut verbis aut factis assumit (Bengel). Sonach wird allerdings weiter gegriffen, als auf die vitia cardinalia, Wollust, Geiz und Hochmuth, jedoch blickt dies Schema durch, und Bengel sagt ausdrücklich, daß jene Laster mitzuverstehen seien. Man hat auch die drei Stadien in der Geschichte des Sündenfalles und in der Versuchungsgeschichte des Herrn verglichen (Beda, Luther), nämlich die Fleischeslust in dem Begehren nach der verbotenen Frucht und in der Versuchung, die Steine in Brod zu verwandeln,

die Augenlust — die man wohl richtiger, mit Schöttgen, in dem lüsternen Anschauen des Baumes finden müßte, Gen. 3, 6 — in dem Wißen des Guten und des Bösen und in dem Blendwerke des Sprunges von der Tempelzinne, endlich die Hoffart in dem Gewordensein wie Gott und in der zugemutheten Anbetung abgebildet gefunden. Diese Ausleger alle weichen von den sogleich zu erwähnenden folgerichtig auch darin ab, daß sie, wie z. B. Episcopius und Socin ausdrücklich bemerken, meinen, Johannes habe die drei möglichen und wirklichen Hauptformen der weltlichen Lust, die Cardinallüste, genannt, während andere, wie Calvin, Grotius, Wolf, Sachmann, Lücke, de Wette, Neander, Sander, entweder ausdrücklich behaupten, daß der Apostel nur beispielsweise gewiße Hauptformen des Weltsinnes habe hervorheben wollen, oder die Frage, ob ein vollständiges Schema beabsichtigt sei, auf sich beruhen laßen. Den Anhaltspunct zur Erklärung der drei johanneischen Ausdrücke finden diese Interpreten vielmehr in einer bei den Griechen oder den Juden gebräuchlichen parallelen Anschauungs- und Redeweise, von der man, namentlich was die ἐπιθ. τ. ὀφθ. anlangt, auch im A. und N. T. Spuren zu sehen gemeint hat. So hat Schöttgen einen Spruch aus den Pirke Aboth (IV, 21), in welchem es heißt, daß drei Dinge den Menschen aus der Welt treiben: Eifersucht, Begier und Ehrsucht (הקנאה, התאוה, הכבוד; zelus, concupiscentia, ambitio). Vorzugsweise aber hat man sich an solche Aussprüche der Griechen gehalten, in denen bestimmt die ἡδοναί, der πλοῦτος und die τιμή als Hauptgegenstände der menschlichen Begehrlichkeit genannt werden. Wetstein hat eine ganze Reihe derartiger Beispiele; am scheinbarsten ist das Wort Philos (ad Decal. Opp. II. 205): *οἱ γὰρ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων πρός θ' ἑαυτοὺς καὶ πρὸς ἀλλήλους — πόλεμοι πάντες ἀπὸ μιᾶς πηγῆς ἐῤῥύησαν ἐπιθυμίας ἢ χρημάτων, ἢ δόξης, ἢ ἡδονῆς.* Durch solche Sentenzen die drei johanneischen Ausdrücke zu erklären lag besonders darum nahe, weil man in der ἐπιθ. τ. ὀφθ. eine unzweideutige Beschreibung der Habsucht zu finden meinte, welche bei den Clas-

sikern (vgl. Grotius, Heumann, Luther I u. a.) wie in der heiligen Schrift (Prov. 27, 20. Eccles. 4, 8.) durch das gierige Auge bezeichnet wird. Allein gerade je unzweideutiger in jenen Stellen die *πλεονεξία* und die *φιληδονία* und die *φιλοτιμία* bezeichnet, wenn nicht ausdrücklich genannt werden, um so weniger hat man ein Recht, die unbestimmteren und weiteren Ausdrücke des Apostels auf jene drei concreten Laster zu beschränken, zumal da es im Zusammenhange unserer Stelle liegt nicht sowohl, daß einzelne bestimmt ausgeprägte Laster, als vielmehr, daß gewiße Aeußerungsweisen des weltlichen Sinnes gestraft werden. Den Geiz wird man im Sinne unserer Stelle ebensowohl auf die *ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς* als auf die *ἐπιθ. τ. ὀφθ.*, ja selbst auf die *ἀλαζ. τ. β.* zurückführen können; auch die *φιληδονία*, namentlich die Wollust im engern Sinne stammt nicht minder aus der „Augenlust“ (Matth. 5, 27), als aus der „Fleischeslust“.

Das nächste formelle Indicium der richtigen Erklärung liegt in dem Parallelismus der Ausdrücke *ἡ ἐπιθ. τῆς σαρκὸς* und *ἡ ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν*. Weil nämlich, wie Lücke treffend urtheilt, in dem letztern Ausdrucke der Genitiv *τῶν ὀφθαλμῶν* nur ein subjectivischer sein, also nur die den Augen inwohnende Lust bedeuten kann, so muß auch in dem völlig analogen ersten Ausdrucke die dem Fleische eigenthümliche, von dem Fleische ausgehende Lust gemeint sein. Allerdings kann des Fleisches Lust auch nur auf das Fleisch, als ihr Object sich beziehen; allein das kömmt hier zunächst nicht in Frage, so richtig die Sache an sich auch ist und so wichtig auch dieser Gesichtspunct für uns erscheinen wird, indem wir eben in diesem Umstande den innerlichen Grund erkennen, weshalb der Apostel von der Vorstellung der Objecte der Weltliebe (*πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ*) in die Vorstellung der verschiedenen Formen der subjectiven Lust an der Welt (*ἐπιθ. τ. σαρκ. κτλ.*) übergeht. Zuvörderst ist kraft der Analogie von *ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν* festzuhalten, daß auch *ἐπιθ. τῆς σαρκὸς* nur die dem Fleische inwohnende Lust, welche also in dem *κοσμός*, an dem *πᾶν ἐν τῷ κόσμῳ* ihr Object haben muß, bezeichnen

kann. Diese Auffassungsweise entspricht auch allein dem constanten biblischen Sprachgebrauche, indem weder bei den LXX noch in irgend einem Buche des N. T. sich eine Stelle findet, an welcher ein Objectsgenitiv von ἐπιθυμία abhängig erschiene. Johannes hat das Wort ἐπιθυμία außer unserer Stelle nur noch einmal im Evangelium (8, 44), wo er τ. ἐπιθ. τοῦ πατρὸς ὑμῶν, nämlich τ. διαβόλου, schreibt. Ebenso findet sich der Subjectsgenitiv Apoc. 18, 14 (ἐπιθ. τῆς ψυχῆς σου). Nicht anders verhält sich der Sprachgebrauch der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller. Es wird von ἐπιθ. τῶν καρδιῶν (Röm. 1, 24. Vgl. Prov. 21, 26. Sir. 5, 2. 18, 30.), τοῦ σώματος (Röm. 6, 12), τῶν ἀνθρώπων (1 Petr. 4, 2. Vgl. 2 Petr. 3, 3. Jud. 16. 18), τῆς σαρκός (Eph. 2, 3. Gal. 5, 16. 2 Petr. 2, 18) geredet, oder es werden ἐπιθυμίαι κοσμικαί (Tit. 2, 12) und σαρκικαί (1 Petr. 2, 11) genannt, aber niemals wird das Object dieser falschen Lust in der Form eines unmittelbaren Genitivs hinzugefügt. Paulus umschreibt Phil. 1, 23 den Gegenstand seiner heiligen Lust, indem er das Ziel, zu welchem sie hinstrebt, angiebt: τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι, während Origenes (bei Lachmann) diese Worte, dem classischen und dem patristischen Sprachgebrauche gemäß citirt: τοῦ ἀναλῦσαι. Ähnlich beschreibt Marcus (4, 19. αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι, vgl. Winer, S. 177) die Dinge, um welche die weltlichen Lüste sich zu bewegen pflegen. Nur an zwei Stellen (Ephes. 4, 22. ἐπιθ. τῆς ἀπάτης. 2 Petr. 2, 10. ἐπιθ. μιασμοῦ) ist ein Genitiv unmittelbar mit ἐπιθυμία verbunden; derselbe bezeichnet aber nicht das directe Object, sondern charakterisirt die Art der Lust (vgl. Winer, S. 172 ff.). Demnach meint Johannes, indem er als die erste Erscheinungsform des ἀγαπᾶν τὸν κόσμον die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς nennt, die der σάρξ eigenthümliche, verkehrte, von Gott abgewandte Lust (ἄλογος ὄρεξις). Wie der Apostel Paulus die σάρξ mit ihrer ἐπιθυμία dem πνεῦμα entgegensetzt (Gal. 5, 17), und die fleischliche Gesinnung als Feindschaft wider Gott bezeichnet (Röm. 8, 7), so scheidet auch Johannes unbedingt zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe

zur Welt (V. 15), und schaut diese als fleischlich, jene als geistlich an. Die Begriffe κόσμος und σάρξ sind einander correlat. Von Natur sind alle Menschen Fleisch vom Fleische geboren (Joh. 3, 6), gehören alle zur Welt und lieben die Welt (V. 15); aber durch die Mittheilung des göttlichen Geistes in Christo (III, 24. IV, 13.), durch die Wiedergeburt aus dem Geiste (Joh. 3, 5 fll.) werden die Gläubigen mit der Liebe zu Gott erfüllt, weil sie in die reale Lebensgemeinschaft mit Gott eintreten und nun nach dem Gesetze der heiligen Verwandtschaft ebensosehr Gott, aus dem sie geboren worden sind, lieben, als die Welt hassen, freilich anders, als sie von der Welt gehaßt werden — ebenso gewiß im Geiste wandeln, als dem Fleische absterben und die Lüste und die Werke des Fleisches fliehen. Die neue Geburt hat eine neue Verwandtschaft, eine neue Liebe gegeben. Die ursprüngliche Liebe zur Finsterniß, die natürliche, fleischliche Lust an der gottwidrigen Welt hat einem neuen, göttlichen Leben Platz gemacht, die heilige, selige Liebe zum Licht, die geistliche Lust an Gott ist entzündet, weil die lebendige Erfahrung der Gottesgemeinschaft durch Christum im heiligen Geiste vorhanden ist. Das ganze Gebiet jener von Gott abgewandten, auf die Welt gerichteten Lust umspannt Johannes mit dem Worte ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός. Der Ausdruck ist generisch, wie der Artikel zeigt. Die Species dieser Fleischeslust sind unzählig, weshalb Petrus (1 Petr. 2, 11) die Christen ermahnt, sich zu enthalten τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν (vgl. Gal. 5, 19. 24. Eph. 2, 3.), und Tit. 2, 12 in ähnlicher Pluralform ἐπιθυμίαι κοσμικαί genannt werden. Ein wesentlicher Unterschied in der Sache ist deshalb zwischen dem ἀγαπᾶν τὸν κόσμον (V. 15) und der ἐπιθυμία τῆς σαρκός (V. 16) nicht vorhanden; nur die Anschauungsweise ist verschieden. Dort wird die gottentfremdete Gesinnung nach dem verkehrten Objecte, worauf sie geht, bezeichnet; hier wird in subjectivischer Weise die böse Lust, die verkehrte Liebe selbst, nach ihrer wesentlichen Art und ihrem eigenthümlichen Ursprunge charakterisirt. Fleisch und Welt aber gehören zusammen, als die beiden Seiten einer ethischen Vorstellung. Beide

Begriffe haben einen gleichen Ausgangspunkt und entwickeln sich völlig gleichmäßig. Wie wir oben bei der Vorstellung des κόσμος gesehen haben, so ist ursprünglich auch der Ausdruck σάρξ eine vox media und bezeichnet nur das sinnliche, irdische Substrat der menschlichen Natur. In dem Sinne sagen die Apostel, daß der Logos Fleisch, σάρξ, geworden, im Fleische, d. h. als wirklicher, leibhaftiger Mensch, erschienen sei (IV, 2. Joh. 1, 14. 1 Tim. 3, 16). Aber die sinnliche, irdische Natur des Menschen, die nur an dem sinnlichen κόσμος haftet, das Fleisch in seiner natürlichen Beschaffenheit ist eben, nach dem Sündenfalle, das von Gott Entfremdete, dem göttlichen Geiste Widerstrebende. Die böse Lust, welche die Mutter der Sünde ist (Jac. 1, 14. Röm.. 7, 7 fll. 8, 3 fll.), hat ihren Sitz im Fleische genommen. Darum bedeutet σάρξ, namentlich bei Paulus, aber nicht minder bei Johannes, die ganze von Gott abgewandte, in dem κόσμος gefangene, verderbte Natur des Menschen, die ethische Bestimmtheit des Menschen, nach welcher er seinem natürlichen Ursprunge zufolge (Joh. 1, 13, 3, 6) in Feindschaft mit Gott, im Haße gegen Gott, in Unheiligkeit, Unfreiheit, Irrthum, Sünde und Tod lebt. So redet Paulus von einem Wandeln oder Leben nach dem Fleische (Röm. 8, 12 fl.) oder im Fleische (Röm. 7, 5. 8, 9), und Johannes von einem Richten nach dem Fleische (Joh. 8, 15); und jenachdem der Ausdruck σάρξ in seiner ursprünglichen, einfachen, nur die creatürliche Sinnlichkeit des Menschen bezeichnenden Bedeutung oder in dem daraus entwickelten, ethischen Sinne genommen wird, kann von den Gläubigen, die wirklich mit Christo gestorben, und neu geboren sind, gesagt werden, daß sie noch ἐν σαρκὶ, aber nicht κατὰ σάρκα, leben oder daß sie nicht mehr ἐν σαρκὶ sind (Gal. 2, 20. 2 Cor. 10, 3 fll. Röm. 7, 5. 8, 9. Vgl. 8, 5). — Gleichwie nun aber im ursprünglichen einfachsten Sinne die Augen einen Theil des menschlichen Fleisches, des Leibes, bilden, so erscheint auch in der ethischen Sphäre die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν als eine besondere Art der die gesammte Weltliebe umspannenden ἐπιθυμία τῆς σαρκός. Es ist von hoher practischer Bedeutung, daß neben

der allgemeinen „Fleischeslust" noch insbesondere die alltäglich vorkommende, ebenso unscheinbare als unheilvolle „Augenlust" gestraft wird. Bei den Classikern wie in der heiligen Schrift erscheint das Auge als ein vorzügliches Vehikel der sinnlichen Lust. Namentlich Geiz und Wollust malen sich im Auge und werden im Herzen aufgestachelt, wenn das lüsterne Auge sich an den Gegenständen der unreinen Begierde zu weiden beginnt (Eccles. 4, 8. Prov. 27, 20. Hiob 31, 1. Matth. 5, 28). Aber jede Art von Lust kann durch das Auge angeregt werden (Gen. 3, 6). Dies wird in der Stelle aus dem Testamente Rubens (Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test. I. p. 522), welche trotz des Widerspruchs von Seiten Sanders verglichen werden muß, sinnvoll ausgedrückt, indem unter den sieben Geistern der Verführung (πνεύματα τῆς πλάνης) als zweiter der Geist des Gesichtes, wodurch die Lust erzeugt wird, erscheint: δεύτερον πνεῦμα ὁράσεως, μεθ' ἧς γίνεται ἐπιθυμία.

Endlich nennt Johannes als besondere Art der Liebe zur Welt die ἀλαζονεία τοῦ βίου, welche streng genommen so gewiß, gleich der ἐπιθ. τ. ὀφθαλμῶν, in der ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς schon mitbegriffen ist, als diese selbst im Wesentlichen dem ἀγαπᾶν τὸν κόσμον congruent ist. Ἀλαζών ist eigentlich so viel als ἐν ἄλῃ ζῶν, ἀλώμενος, d. h. ein Vagabonde, ein umherziehender Marktschreier. Hieraus ergiebt sich leicht der Sprachgebrauch, nach welchem, wie Hesychius und Suidas erklären, ἀλαζών synonym ist mit πλάνος, ψευδής, ὑπερήφανος. Suidas bemerkt selbst: ἰδίως ἀλαζόνας τοὺς ψεύστας ἐκάλουν, ἐπεὶ λέγειν ἐπαγγέλλονται περὶ ὧν μὴ ἴσασιν. So bezeichnet ἀλαζών überhaupt einen Menschen der sich überhebt (ὁ μείζονα τῆς ἑαυτοῦ ἀξίας κομπάζων καὶ φρονῶν) und entspricht dem Lateinischen gloriosus (vgl. Wetstein zu Röm. 1, 30). Als das Gegentheil der ἀλαζονεία gilt den Griechen die εἰρωνεία, denn während jene mehr zur Schau trägt, als recht ist und über die Wahrheit hinausgeht (ὁ μὲν γὰρ ἀλαζών ἐστιν ὁ πλείω τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ προσποιούμενος εἶναι ἢ εἰδέναι ἃ μὴ οἶδεν),

bleibt diese absichtlich hinter der Wahrheit zurück (εἴρων ὁ ἐπὶ τὸ ἧττον ἄγων καὶ μειῶν, ὅταν δυνάμενος φάσκῃ μὴ δύνασθαι), so daß die Wahrheit zwischen beiden in der Mitte liegt (vgl. Wetstein a. a. O.). So erscheint bei den Classikern die ἀλαζονεία neben der ἀκαιρία und der κενοδοξία (Polybius, Histor. ed. Casaub. p. 272. 889.); und Theophylact sagt (zu Röm. 1., bei Suicer), daß aus der ἀλαζονεία die ὕβρις herstamme. In den griechischen Versionen des A. T. entspricht ἀλαζών mit seinen Derivaten, synonym mit ὑπερήφανος, den Wörtern גַּאֲוָה, רָהָב, יָהִיר und ähnlichen (vgl. Biel, s. v.). In den alttestamentlichen Apokryphen findet sich derselbe Sprachgebrauch. Das marktschreierische Großprahlen der egyptischen Zauberer (Sap. 17, 7. τ. ἐπὶ φρονήσει ἀλαζ. ἔλεγχος ἐφύβριστος), das übermüthige Gefühl des Reichthums (Sap. 5, 8. πλοῦτος μετὰ ἀλαζονείας), wie die titanenhafte Vermessenheit, die es Gott gleich thun will, (ἡ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀλαζονεία. 2 Macc. 8, 8. vgl. 5, 21 ὑπερηφανία) oder sich über Gottes Gebote frech hinwegsetzt (2 Macc. 15, 6. μετὰ πάσης ἀλαζ. ὑψαυχενῶν), werden mit demselben Worte bezeichnet. Im neuen Testamente findet sich das Wort ἀλαζών zweimal, Röm. 1, 30 und 2 Tim. 3, 2, an beiden Stellen unmittelbar neben ὑπερήφανος; in der Römerstelle nennt Paulus auch noch die ὑβριστάς. Das Nomen ἀλαζονεία steht außer unserer Stelle nur noch Jac. 4, 16, wo eine gewiße prahlerische Vermessenheit (καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζ. ὑμῶν) in die Sphäre der ἀλαζονεία gelegt wird. Auch bei den Kirchenvätern findet sich das Wort nicht selten. Clemens von Rom (Ep. I. c. 16) sagt von Christo: οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν. Theophylact, nach Oecumenius, sagt zu V. 20. 21, daß es ein καταλαζονεύεσθαι gegen die Gläubigen gewesen wäre, wenn Johannes nur sich selbst, nicht auch ihnen allen, die Erkenntnis zugeschrieben hätte, von der er dort redet. An unserer Stelle erscheint die Vorstellung der ἀλαζονεία durch den genitivischen Zusatz τοῦ βίου genauer bestimmt. Dieser Genitiv ist ganz ähnlich wie der in den

beiden vorhergehenden Ausdrücken ἐπιθ. τῆς σαρκός und τῶν ὀφθαλμῶν als ein Genitiv des Subjectes zu betrachten. Wie bei Lucas (8, 14) die ἡδοναὶ τοῦ βίου genannt werden, so nennt Johannes die dem βίος anhaftende, an demselben sich darstellende, ihm eigenthümlich zugehörende ἀλαζονεία eine ἀλαζ. τοῦ βίου. Der Sinn dieser Construction wird in einer trefflichen Parallelstelle aus Polybius (Hist. VI, 57. Ed. Casaub. p. 498) umschrieben: ἡ περὶ τοὺς βίους ἀλαζονεία καὶ πολυτέλεια, während zuvor gesagt ist: τοὺς μὲν βίους γίνεσθαι πολυτελεστέρους. Polybius setzt den Plural, weil er sich das Sittenverderben, wie es sich in dem Leben aller einzelnen Bürger zeigt, vorstellt (vgl. das. p. 629 D. mit 630 B. C. D. Kühner, II, S. 28). Johannes bewahrt seinen allgemeinen Standpunct und drückt die principielle Bedeutung seines Gedankens durch die Singularform des abstracten τοῦ βίου aus. *Βίος* bedeutet (vgl. Suidas s. v.) erstlich αὐτὸ τὸ ζῆν, das Leben an sich (Hesychius: ζωή), so daß sich leicht die Vorstellung der Lebensweise anschließt, in welchem Sinne ein Kirchenvater (bei Suidas. Vgl. auch viele Beispiele bei Suicer) sagt: ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία δύο βίους νομοθετεῖ καὶ τρόπους. Zweitens aber bezeichnet βίος, nach einer leichten Metonymie (Kühner, II S. 25), die Mittel zum Leben, wie Suidas sagt: ἡ οὐσία τῶν κτημάτων (Hesychius: περιουσία). Beiderlei Sprachgebrauch findet sich im griechischen A. T. (vgl. Biel s. v.), wie im N. T. In dem ersten Sinne lesen wir das Wort 1 Tim. 2, 2. 1 Petr. 4, 3. ferner Luc. 8, 14 und 2 Tim. 2, 4; in der zweiten, metonymischen Bedeutung: Luc. 8, 43. 15, 12. 30. 21, 4. Marc. 12, 44. endlich in unserm Briefe III, 17. Zweifelhaft ist die Bedeutung des Wortes an unserer Stelle erschienen. Bretschneider (Lex. s. v.) z. B. hat an unserer Stelle, wie III, 17 βίος durch divitiae erklärt und demnach unter ἀλαζ. τ. β. das Großthun mit dem Reichthum, die Hoffart, die mit irdischen Gütern sich breit macht, verstanden. Schon ältere Ausleger (vgl. Wolf) haben ähnlich geurtheilt; auch Lücke combinirt unser βίος mit III, 17 und erklärt die ἀλαζ. τ. β. als eine „auf das äußere

sinnliche Leben bezogene, als die Großthuerei, Übermuth im Nichtigen und Leeren, Großthuerei mit dem äußern sinnlichen Leben". Aber wenn Johannes dies sagen wollte, warum schrieb er denn nicht τοῦ πλούτου? Richtig urtheilt de Wette, wie es scheint gegen Lücke, daß βίος an unserer Stelle nicht die Lebensgüter, sondern das Leben selbst bezeichne; aber er selbst scheint, wie Lücke, die Ebenmäßigkeit der johanneischen Redeweise zu verkennen und τ. βίου für einen gen. object. („der mit Hoffart und Übermuth verbundene Genuß des weltlichen Lebens") zu halten. Johannes straft vielmehr den in der Art und Weise des Lebens sich darstellenden Übermuth, welcher freilich auch nur auf die Güter dieses Lebens, Reichthum, Ansehn, Leibesschönheit, Geistesgaben u. dgl. sich gründet, aber nicht in dieser Beziehung vorgestellt wird; sondern, analog den Ausdrücken ἐπιθ. τ. σαρκ. und τ. ὀφθαλμῶν bezeichnet die ἀλαζ. τ. β. in subjectivischer Faßung des βίος die sich brüstende Lebensweise, jene widerwärtige, der heiligen aus Gott stammenden Bruder- und auch Weltliebe entgegengesetzte Offenbarung der Selbstsucht, des Bruderhasses, des weltlichen, fleischlichen Sinnes, der sich hochmüthig, selbstgefällig über den Nächsten erhebt, den Nächsten bedrückt, kränkt und verachtet. Wie diese Hoffart des Lebens sich practisch darstellt, deutet Theophylact an, indem er die ἀλαζονεία als Mutter der ὕβρις, der superbia, bezeichnet. Ohne Recht und Billigkeit greift der eigenwillige, selbstsüchtige Hochmuth in alle Güter des Nächsten hinüber. Vortrefflich schildert Polybius (l. c. IV. p. 272 B) die ἔμφυτος ἀλαζονεία der Aetolier: ἣ δουλεύοντες ἀεὶ πλεονεκτικὸν καὶ θηριώδη ζῶσι βίον, οὐδὲν οἰκεῖον πάντα δ' ἡγούμενοι πολέμια. Sie lebten nicht gern auf eigne Kosten, sagt er, sondern seien gewohnt von ihren Nachbarn sich erhalten zu lassen.

Ist so der Sinn der johanneischen Vorstellung der ἀλαζ. τ. βίου richtig entwickelt, so zeigt sich erstlich das vollste Ebenmaß in den drei zusammengestellten Ausdrücken ἐπιθ. τ. σαρκός, ἐπιθ. τ. ὀφθαλμῶν und ἀλαζ. τ. βίου. Alle drei Genitivbestimmungen sind subjectivischer Natur. Ferner tritt das

innere Verhältnis der drei Vorstellungen unter einander rein und wahr hervor. Die zuerst genannte Fleischeslust, die umfassendste und tiefste Bezeichnung der Weltliebe (V. 15) begreift sowohl die Augenlust, als die Hoffart des Lebens oder, wie Luther richtig umschreibt, das hoffärtige Leben in sich. Ob Johannes sich in der ἀλαζ. τ. β. die äußerste Spitze des weltlichen Sinnes, bei der er absichtlich abbreche, denkt, wie Lücke urtheilt, ist wenigstens nicht deutlich indicirt, und es wird schwer zu sagen sein, ob der Apostel der mehr in der Hoffart des Lebens oder der mehr in der Augenlust sich erweisenden Fleischeslust, der mehr hoffärtigen oder der mehr augenlustigen Weltliebe eine größere Spannkraft im Widerstande gegen die heilige Liebe aus Gott und zu Gott zuschreibe; jedenfalls aber erscheinen Augenlust und Hoffart des Lebens, je natürlicher sie mit einander vorkommen, um so mehr als die beiden Hauptformen des weltlichen Sinnes, der Fleischeslust, der Liebe zur Welt. Endlich aber liegt auch in der ganzen lebendigen Bedeutung der drei zusammengestellten Momente die Erklärung der Schwierigkeit, daß der Apostel die Vorstellung von den in der Welt befindlichen Objecten der Weltliebe in die Vorstellung von der Lust an jenen Objecten umsetzt. Als Vermittelung dieses Wechsels haben wir schon oben den Umstand bezeichnet, daß die ἐπιθ. τῆς σαρκ. voransteht, eine Vorstellung die einerseits am vollsten den Inhalt des ἀγαπᾶν τὸν κόσμον umspannt, während anderseits, indem das Fleisch als Subject der Lust genannt wird, es in der ethischen Natur der Sache begründet liegt, daß auch als Object dieser Lust nur das Fleisch, im Sinne von Gal. 6, 8., betrachtet werden kann. Wie die ἐπιθυμία dem ἀγαπᾶν, so ist die σάρξ dem κόσμος, τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, πᾶν τὸ ἐν τ. κ. (V. 15) parallel. Nur was selbst Welt oder, nach einer andern Anschauungsweise, was selbst Fleisch ist, wird durch die von dem Apostel gestrafte Liebe zur Welt oder Lust an der Welt getrieben. Die Lust des Fleisches, sowohl in der Gestalt der Augenlust als in der des hoffärtigen Lebens, geht auf die Welt, auf das Fleisch, wie sie daraus stammt und daran haftet. Johannes schaut gewißermaßen

zweierlei Kreisläufe des ethischen Lebens an. Es giebt ein Leben aus der Welt, das in Weltliebe, in Fleischeslust, Augenlust und Hoffart zur Welt zurückgeht vom Fleische zum Fleische hin, — das ist das natürliche Leben aller Menschen vor der Wiedergeburt; aber es giebt auch ein Leben aus Gott zu Gott, das Leben der Gläubigen. Immerhin ist noch Welt, Fleisch, Finsternis, Sünde in den Gläubigen (vgl. I, 7 fll.), aber nur als gebrochene, immer mehr verschwindende, vor der sich immer mehr auswirkenden Wahrheit und der sich vollendenden Freude zurückweichender Rest. Das ist das Leben in der Freiheit und der sittlichen Arbeit der Heiligung. Je tiefer wir also die johanneische Vorstellung von dem *κόσμος* und allem, was darin ist, in ihrer durch den Zusammenhang und die Haltung unserer Stelle angezeigten ethischen Bedeutung fassen, um so einfacher und sachgemäßer erscheint die Umformung dieser Vorstellung von den Objecten der Weltlust in die, durch Apposition angefügte, Vorstellung von der subjectiven Lust selbst und ihren wesentlichen Darstellungsweisen. An diesen in appositioneller Form neu eingeschobenen Subjectbegriff schließen sich nun zunächst die Prädicate: *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστί.* Schon oben ist darauf hingewiesen, daß diese Aussage, wodurch der warnende Satz *ἐάν τις ἀγαπᾷ τ. κόσμ. οὐκ ἔστιν ἡ ἀγ. τ. πατρ. ἐν αὐτῷ* (V. 15) begründet (*ὅτι* V. 16) werden soll, eigentlich nur jenen Gedanken in einer neuen, kräftigen Wendung wiederholt. Zumal nachdem wir die *ἐπιθυμίαι* und die *ἀλαζονεία* V. 16 gradezu als Darstellungen des *ἀγαπᾶν τ. κόσμ.* V. 15 erkannt haben, tritt das einfache logische Verhältnis der einzelnen Glieder klar heraus. Liebt nicht die Welt! Wenn jemand die Welt liebt, so liebt er nicht den Vater, denn alles, was in der Welt ist, die weltliche Lust, die Liebe zur Welt ist nicht aus dem Vater, sondern aus der Welt. Dies ist der einfache Gang der johanneischen Paraklese. Das eigentliche, im Sinne des Johannes freilich tief genug gehende, beweisende Moment liegt in dem lebendigen Verhältnis zwischen den conträren Objecten der Liebe, „die Welt“ und „der Vater“

einerseits und dem wesentlichen Ursprung jener Liebe, ἐκ τοῦ πατρὸς — ἐκ τοῦ κόσμου, anderseits. Gänzlich nichtssagend muß freilich die apostolische Rede erscheinen, wenn man den Satz οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς κτλ. umschreibt: non est in his perfectio moralis, wie Rosenmüller gethan hat. Auch Socin trifft im Geringsten nicht den Sinn des Johannes, wenn er erklärt: valde dissident ab iis, quae Deus per Christum nos sectari jussit. Vergl. S. G. Lange: „es gefällt Gott nicht". Treffender ist schon Socins Umschreibung der letzten Worte: ex ipso mundano spiritu, a divino spiritu distincto, promanarunt. Die übrigen Ausleger, selbst die besten, wie Calvin, Bengel, Lücke, haben die wichtigen Schlußworte von V. 16 kaum beachtet. De Wette, der dieselben ins Auge faßt, weist weder ihren eigenthümlichen Sinn noch ihre organische Stellung in dem ganzen Zusammenhange nach. Unsere Ansicht ist während der Auslegung von V. 15 und V. 16 schon herausgetreten. Durch unsern ganzen Brief (vgl. bes. II, 29. III, 7 fll. IV, 2 fll. 7 fll. V, 1 fll.) geht die Anschauung, die auch im johanneischen Evangelio herrscht, daß nur der aus Gott stammende Sinn auf Gott gerichtet ist. Wer aus Gott geboren ist, der liebt Gott, erkennt Gott (II, 3 fll.), thut nach Gottes Willen (V. 17). Gott selbst, der uns zuerst geliebt hat, nämlich in Christo, d. h. in seinem menschgewordenen Sohne, hat in uns die Liebe erzeugt, die mit sittlicher Nothwendigkeit auf den Vater zurückgeht und ebenso nothwendig die Brüder umschließt. Von der Welt wird diese Liebe gehaßt, weil sie nicht aus der Welt herkömmt. Sie hängt nicht an der Welt, so wenig als die aus der Welt stammende, auf die Welt gerichtete, verkehrte Liebe, die Fleischeslust u. s. w., auf den Vater oder die Kinder Gottes gehen kann. Johannes greift also in der That bis auf die Grundlagen des sittlichen Lebens zurück, indem er seine Leser an den wesentlich verschiedenen Ursprung der Weltliebe und der Gottesliebe erinnert. Der innerste Kern der Sache ist damit enthüllt und zugleich ein Durchblick durch den ganzen Proceß der Weltliebe, wie der Gottesliebe eröffnet, bis zum Ende hin. Die-

ses Ende aber wird mit außerordentlicher Kraft noch ausdrücklich gezeichnet:

V. 17. „Und die Welt vergeht und die Lust derselben; wer aber den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit". Das parakletische Moment sowohl in dem warnenden *παράγεται*, als in dem verheißungsvollen *μένει εἰς τὸν αἰῶνα* muß um so bedeutender erscheinen, je genauer einerseits der *κόσμος* und die *ἐπιθυμία αὐτοῦ* V. 17 dem *κόσμος* und der *ἐπιθυμία* (und *ἀλαζονεία*) V. 15 und 16, anderseits unser *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* der vorher genannten *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* entspricht. Die Welt, welche zu lieben der Apostel warnt, vergeht; die Lust, welche nur aus der Welt ist und an der Welt klebt, vergeht — wie darf also der Christ sich ihr gefangen geben? Dagegen hat die Liebe zum Vater, welche des Vaters Willen thut, die Verheißung des ewigen Lebens, sie bleibt in Ewigkeit — kann also wohl ein Zweifel sein, ob wir die Welt oder den Vater lieben, ob wir der Fleischeslust, der Augenlust, dem hoffärtigen Leben, der Lust der Welt dienen oder den Willen Gottes thun wollen? Offenbar greift der Apostel mit diesem kräftigen Schlusse auf V. 15. 16 zurück; insbesondere deutet die Zusammenstellung der *ἐπιθυμία* mit dem *κόσμος* auf V. 16 hin. In diesem festen Zusammenhange liegt aber auch die Norm für die Auslegung von V. 17. Der *κόσμος* kann hier nicht in einem weiteren Sinne als in V. 15. 16 verstanden werden, nicht bloß von dem sinnlichen Weltgebäude, sondern durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, durch das *παράγεται* im Gegensatze zu dem *μένει κτλ.*, durch den Zusatz *καὶ ἡ ἐπιθ. αὐτ.* im Rückblick auf V. 16 und im Gegensatze zu *ὁ δὲ ποιῶν τ. θέλ. τ. θεοῦ* wird die Welt grade als die von der Sünde beherrschte, von Gott abgewandte und eben wegen ihrer Gottentfremdung dem „Vergehen" anheimgefallene bezeichnet. Die Welt liebt und hat Gott nicht, in welchem doch allein das Leben ist, sie haßt Christum, in welchem das ewige Leben erschienen ist. Die Welt ist deshalb im Tode, sie vergeht. Johannes schreibt also im ethischen Sinne: *ὁ κόσμος παράγεται*, während Paulus,

indem er sagt: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (1 Cor. 7, 31), mehr die physische Seite der Sache hervorhebt. Die ethische Bedeutung des κόσμος wird aber besonders durch den Zusatz καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ markirt. Abgesehen nämlich von der schon oben abgelehnten metonymischen Erklärung („die zur Lust reizenden Dinge in der Welt" Calvin, Episcopius, de Wette), wird sich auch die Meinung derer nicht halten lassen, welche, wie Lücke, Neander, Sander u. a., den Genitiv αὐτοῦ als gen. object. betrachten und „die Lust an der Welt, die Begierde nach der Welt" erklären. An und für sich möchte es freilich keine Schwierigkeit haben, daß, während die Genitive (τῆς σαρκὸς κτλ.) bei ἡ ἐπιθυμία V. 16 subjectivisch waren, in V. 17 ein gen. object. zu demselben Nomen träte; allein erstlich haben wir schon oben bemerkt, daß im biblischen Sprachgebrauch niemals ein gen. object. unmittelbar von ἡ ἐπιθυμία abhängt, zweitens aber zwingt uns der Parallelismus der Gedanken, in V. 17 die ἐπιθ. αὐτοῦ als die dem κόσμος inwohnende, von ihm ausgehende, ihn beherrschende Lust zu verstehn, weil die ἐπιθ. αὐτοῦ wesentlich ganz gleichgestellt wird der ἐπιθ. τ. σαρκ. (τ. ὀφθ. ἀλαζ. τ. β.), welche in der Form der Apposition das πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ vertritt. Freilich versteht es sich auch hier von selbst, daß die der Welt eigenthümliche Lust nur auf die Welt selbst und das, was in ihr ist, gerichtet sein kann, aber dieser Gedanke wird, wie uns scheint, von dem Apostel nicht ausdrücklich hervorgehoben. Die johanneische Vorstellung, wie sie vorliegt, geht in der That tiefer, die Paraklese ist schneidender. Die Lust selbst vergeht, wie die böse, von dem Leben Gottes abgefallene Welt. Die Fleischeslust, die Augenlust, die Hoffart des Lebens, worin sich das verderbte Wesen der Welt offenbart, die eigne Lust der Welt an sich selbst, die ungöttliche Liebe der Welt, mit der sie nämlich an sich selbst hängt, vergeht, wie die Welt selber. So scheint uns der Apostel seine eigenthümliche Anschauungsweise darzulegen, nach welcher die Welt eben als von Gott entfremdete, als ihrer eigenen Lust unterworfene, vom Leben geschieden ist.

Weil die Welt sich selbst liebt, deshalb hat sie den Tod in sich — nur wer den Vater liebt, hat das Leben. Diese Kehrseite setzt nun der Apostel sogleich ins Licht: ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Wir haben schon zu II, 3—6 gesehen, wie wesentlich zusammengehörig die Vorstellungen von dem Thun des Gotteswillens und von der Liebe zu Gott sind. Das Halten der göttlichen Gebote (V. 3. 4.), das Halten des göttlichen Wortes (V. 5), das Wandeln nach Christi heiligem Vorbild (V. 6), kurz das Thun des göttlichen Willens (V. 17) ist der einfache, nothwendige Ausfluß unserer Liebe zu Gott, weil diese Liebe wahrhaftes Leben ist, nämlich Leben in Gott. Eben deshalb gilt auch von dieser Liebe das μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Wie Gott selbst in Ewigkeit bleibt — einige Zeugen bieten sogar diese Worte am Schluße von V. 17 — so bleibt auch der in Ewigkeit, welcher in Gott bleibt, in seiner Lebensgemeinschaft (I, 3), persönlich mit ihm verbunden, d. h. wer ihn liebt, an ihn glaubt, ihn erkennt und demgemäß sein eigenes göttliches Leben dadurch erweist, daß er den Willen Gottes thut. In den verschiedensten Wendungen findet sich diese Anschauung überall bei Johannes (II, 24. III, 6. 24. IV, 13. 15 fl. Joh. 6, 40. 47. 50 fll. 8, 35. 51. 15, 4 fll.). Dem κόσμος und der ἐπιθυμία αὐτοῦ steht also, und zwar in personaler Bestimmtheit, wodurch die Pertinenz des Gedankens wesentlich gehoben wird, entgegen ὁ ποιῶν τ. θέλ. τ. θ., wie anderseits dem παράγεται das μένει εἰς τ. αἰῶνα entspricht. Der Eintritt jener personalen Form ist deshalb durchaus nicht inconcinn, weil die ἐπιθυμία grade je deutlicher sie auf die ἐπιθ. τ. σαρκ. κτλ. zurückgeht, um so leichter eine personale Vorstellung an die Hand giebt. Fleischeslust, Augenlust, hoffärtiges Leben sind ja eben die Formen, in welchen an dem einzelnen Menschen die der Welt inwohnende Lust an sich selber sich zeigt. In der Liebe des persönlichen Menschen zur Welt (V. 15) stellt sich wesentlich die Welt selber in ihrer Gottwidrigkeit, mit ihrer eigenthümlichen Lust dar. Indem aber der Apostel in der concreten personalen Form (ὁ δὲ ποιῶν κτλ.) abschließt,

rundet er die Masse seiner parakletischen Gedanken, die V. 15 gleichfalls in personaler Bestimmtheit aufgetreten waren, zum vollen Ebenmaß ab.

Eine Bemerkung ist schließlich noch über die Bedeutung des Präsens παράγεται, dem das Präsens μένει analog ist, zu machen. Viele Ausleger haben ohne genaue Würdigung der präsentischen Form nach ihrem allgemeinen exegetischen Tacte ausgelegt; einige aber haben entweder ausdrücklich das Präsens erörtert oder doch so ausgelegt, daß eine bestimmte Vorstellung zu Tage tritt. Als strenges Präsens („ist im Vergehen begriffen"), wie V. 8, hat Meyer (zu 1 Cor. 7, 31) unser παράγεται, gleich dem Paulinischen παράγει fassen wollen. Ähnlich hat J. Lange geurtheilt, daß die Welt fortwährend gleichsam auf dem geraden Wege zu dem bevorstehenden Untergange sei. Allein in V. 8 ist die Beziehung des Präsens παράγεται durch das hinzugefügte ἤδη φαίνει gegeben; auch 1 Cor. 7, 31 ist dieselbe Beziehung durch den Zusammenhang (vgl. daselbst V. 26. 29) und durch die bedeutungsvolle Voranstellung des παράγει indicirt; an unserer Stelle dagegen fordert das analoge μένει eine andere Beziehung; die Vorstellung ἐσχάτη ὥρα ἐστὶν V. 18 darf man aber noch nicht in V. 17 herübernehmen, weil in dem neuen Gedankengange, der mit V. 18 beginnt, jene besondere Vorstellung selbst erst an die allgemeinere Hinweisung auf die Vergänglichkeit der Welt V. 17 sich anlehnt. Andere Ausleger haben das Präsens geradezu in ein Futurum umgesetzt, wie z. B. Beda die richtige Übersetzung transit hat (vgl. die Varianten der Vulgate, transiet, transibit, bei Lachmann), dann aber erklärt: mundus *transibit*, quum in die judicii per ignem in meliorem mutabitur figuram, ut sit coelum novum et terra nova. *Transibit* et concupiscentia ejus, quia tempus patrandae luxuriae vel alicujus peccati ultra non erit. Noch andere Interpreten haben an der Präsensform vielmehr eine Aussage über die der Welt als solcher eigenthümlichen Vergänglichkeit gefunden. Die Welt vergeht, d. h. sie ist vergänglich. So hat ganz klar Oecumenius ausgelegt: τὰ

κοσμικὰ ἐπιθυμήματα οὐκ ἔχει τὸ μένον τε καὶ ἑστώς, ἀλλὰ παράγεται. τὰ δὲ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ διαρκῆ καὶ διαιωνίζοντα. Das Richtige liegt wohl zwischen den beiden letzten Meinungen in der Mitte. Einerseits ist das Präsens nicht gleich dem Futurum, andrerseits aber giebt das μένει εἰς τ. αἰῶνα im parallelen zweiten Satzgliede auch dem vorangehenden παράγεται eine analoge Beziehung auf die Zukunft, eine Beziehung, welche freilich in der, auch dem Ausdrucke nicht wohl entsprechenden Erklärung „die Welt ist vergänglich" nicht genug hervortritt. Der Apostel spricht eine Regel, ein Princip aus in der declaratorischen Form des Präsens (Vgl. Winer, S. 242). Die Welt vergeht, wer den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit — das sind zwei grundsätzliche Wahrheiten, die mit immer gegenwärtiger Bedeutung gelten und eben deshalb auch factisch sich einst erweisen werden.

V. 18—28.

V. 18. *Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν, ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.*

V. 19. *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν.*

V. 20. *Καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντα.*

V. 21. *οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτὴν καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν.*

V. 22. *Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.*

V. 23. *Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.*

V. 24. *Ὑμεῖς, ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω. ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ τῷ πατρὶ μενεῖτε.*

V. 25. *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.*

V. 26. *Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς.*

V. 27. *Καὶ ὑμεῖς, τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ.*

V. 28. *Καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα, ἐὰν φανερωθῇ, ἔχωμεν παῤῥησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.*

Diesem Texte liegt, wie überall, die Lachmannsche Edition zum Grunde, von welcher derselbe nur einige Male abweicht. In V. 18 ist erstlich das *ὅτι* hinter *ἠκούσ.*, welches von Grotius nicht aus kritischen Gründen — es fehlt allerdings bei A — sondern mehr aus exegetischem Interesse (vgl. Wolf) gestrichen wurde, nach dem Zeugnis von B und C in Übereinstimmung mit allen Editoren festgehalten. Ferner ist auch der Artikel vor *ἀντίχριστος*, welcher gemäß dem Cod. C von Lachmann und Tischendorf gestrichen wird, mit Wetstein, Mill, welcher die Variante nicht einmal kennt, Griesbach u. a. theils auf das Zeugnis von A, theils weil auch IV, 3 (Vgl. II, 22. 2 Joh. 7) alle Handschriften den Artikel lesen, im Texte gelassen. Der Sinn bleibt in beiden Fällen ganz derselbe; denn wenn auch der Artikel nicht gelesen werden dürfte, so würde das ganz so, wie das Fehlen des Artikels vor *ἐσχ. ὥρα* (Winer, S. 117) zu beurtheilen und nach IV, 3 auch an unserer Stelle nicht „ein Antichrist", sondern „der Antichrist" zu verstehen sein. — V. 19 ist das *πάντες* bei dem Syrer und einigen Kirchenvätern (Mill) weggelaßen, nämlich deshalb, weil man die Bedeutung des Wortes nicht verstand. S. d. Ausl. Die seltenere Form *ἐξῆλθαν*, anstatt des recipirten *ἐξῆλθον* ist wegen der Auctorität von A B C mit Lachmann aufgenommen. Vgl. Winer, S. 70. — Die Schlußworte von V. 23 *ὁ ὁμολογῶν*

— ἔχει fehlen in der Elzevirischen Edition und bei Luther und sind als Glosse von Calvin, Calov und Wolf verworfen. Auch Mill und Wetstein haben sie noch nicht in den Text aufgenommen, obgleich sie die Zeugnisse von A B C für dieselben anführen. Mill hat die Worte empfohlen, noch mehr Griesbach. Beza hatte sie in seinem Texte; Lachmann und Tischendorf haben sie restituirt und die meisten Ausleger haben sie gehalten. Mit Recht; denn erstlich sind die Worte vollgültig beglaubigt, zweitens werden sie durch die Parallele 2 Joh. 9 und durch die johanneische Gewohnheit Satz und Gegensatz neben einander zu stellen, geschützt, endlich erklärt es sich leicht, daß die Worte ausfielen, weil das Auge des Abschreibers von dem ersten τὸν πατέρα ἔχει zu dem zweiten gleichlautenden Ausdrucke übersprang. Dagegen ist das οὖν im recipirten Texte, das sich auch bei Beza findet und von Mill, Wetstein und Griesbach aufgenommen, von dem Letztern aber verdächtigt ist, nach A B C mit Lachmann und Tischendorf zu streichen und für ein Interpretament anzusehn. — V. 25 hat B ὑμῖν anstatt des von A C gebotenen und von allen Editoren angenommenen ἡμῖν. Der Übergang in die communicative Redeweise ist an der Stelle ganz ähnlich motivirt, wie z. B. V. 28. — V. 27. Anstatt des gut bezeugten und im ganzen Zusammenhange nothwendigen χρῖσμα liest B (bei Lachmann): χάρισμα — eine ungefähr zutreffende Erklärung. Eine andere interessante Variante bietet C, nämlich τὸ αὐτοῦ χρῖσμα. Offenbar hat man durch das αὐτοῦ die gewöhnliche, auch V. 20. und in dem ἀπ' αὐτοῦ V. 27 indicirte Schriftanschauung, nach welcher der heilige Geist als Christi Geist, von Christo gesandter Geist erscheint, ausdrücken wollen. Nur Tischendorf hat das αὐτοῦ in den Text geschrieben. Baumgarten-Crusius hat es gleichfalls in seiner Auslegung gebilligt. — Das ἡμᾶς, welches in der großen Lachmannschen Ausgabe anstatt des richtigen ὑμᾶς hinter διδάσκει steht, ist ohne Zweifel ein böser Druckfehler. In der kleinen Ausgabe steht ὑμᾶς, und bei keinem Kritiker ist eine Variante ἡμᾶς zu finden. —

Vor καθὼς hat A das καὶ zur scheinbaren Erleichterung der Construction ausgelaßen. — Am Schluße von V. 27 lautet der recipirte, auch von Mill, Wetstein und Griesbach gegebene Text μενεῖτε. Aber die besten Zeugen, A B C, haben einstimmig μένετε, wie V. 28. Schon Erasmus zog μένετε vor. Griesbach bezeichnete diese Lesart als lectio non spernenda sed receptae inferior. Lachmann nahm sie in den Text. Die Ausleger sind getheilt. — V. 28 ist anstatt des recipirten ὅταν, welches sich leicht als Interpretament darstellt, nach A B C ἐὰν mit Lachmann zu lesen. Man schrieb ὅταν, weil man eine genauere Zeitpartikel haben wollte, statt des hypothetischen ἐάν, welches über die Wirklichkeit der zukünftigen Erscheinung des Herrn selbst einen Zweifel offen zu laßen schien. Endlich steht der recipirten und von A und C vertretenen Lesart ἔχωμεν die von Lachmann und Tischendorf vorgezogene Lesart σχῶμεν im Cod. B gegenüber (Kühner, I, S. 197 fl.). Vielleicht ist Σ X aus E X verschrieben.

V. 18 fll. Welche Stellung diesem Abschnitte im Zusammenhange des ersten Haupttheiles unsers Briefes nach unserer Ansicht zukömmt, wie sich insbesondere die Anrede παιδία V. 18 zu den verschiedenen Anreden (τεκνία, πατέρες κτλ.) und Erinnerungen (γράφω κτλ.) V. 12 fll. verhält, ist schon zu dieser Stelle erörtert. Mit V. 12 hatte des Apostels Paraklese sich auf die Warnung gerichtet. Die ganze zweite, negative Hälfte des ersten Haupttheiles, V. 12—28, entspricht der ersten, mehr unterweisenden und ermunternden, positiven Hälfte; beide aber haben ihren Halt und Ausgangspunct in dem zu Anfang dargelegten Hauptsatze: Gott ist Licht und keine Finsternis in ihm. Die Lebensgemeinschaft mit diesem Gotte will der Apostel seinen Lesern zur Vollendung ihrer Freude sichern und mehren (I, 3). Nachdem er also entwickelt hat, worin der Lichtwandel der Gläubigen besteht (I, 5 — II, 11), erinnert er seine Leser alle (V. 12—14) an das, was sie in ihrem Lichtwandel haben, und gründet eben hierauf seine Warnung V. 15 fll. Das Erste, Allgemeinste, aber auch Tiefste und eigentlich alles Umfaßende ist die Warnung vor der Liebe zur

Welt, der finstern, von Gott, der Licht ist, abgefallenen (V. 15 - 17). Aber die Zeit ist so angethan, daß vor einer ganz eigenthümlichen Lüge der gottwidrigen Welt gewarnt werden muß. Weil nämlich alle Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, durch Christum Jesum, Gottes eingebornen Sohn, der als das Licht und das Leben der Welt erschienen ist, vermittelt wird (I, 1 fll.), so richtet sich der Widerspruch der finstern Welt grade gegen den, durch welchen der Vater sein Licht und sein Leben mittheilt. Wie deshalb von vorn herein die Gemeinschaft mit Gott dem Vater zugleich als die Gemeinschaft mit seinem Sohne Jesus Christus (I, 3) hingestellt war, und unser Wandel im Lichte, unsere Erkenntnis und Liebe Gottes, unser Freiwerden von der Sünde, unser heiliger Wandel in den Geboten Gottes, zumal in dem Gebote der Bruderliebe, kurz die gesammte Erweisung unsers göttlichen Lebens nur so geschildert werden konnte (I, 5—II, 11), daß Christus, der im Fleische erschienene Gottessohn, mit seinem wirklichen, menschlichen Leben, Leiden, Streben (I, 7) und herrlichen Auferstehn (II, 1) als der alleinige und beständige Vermittler unsers Lebens im Lichte und unserer Gemeinschaft mit dem Vater erschien: so hatte der Apostel auch, indem er sich zu der nothwendigen Verwarnung wandte, zuerst (V. 12—14) mit dem größten Nachdruck seine Leser daran erinnert, daß sie durch Christi Namen Vergebung der Sünden hätten, daß sie Christum, den ewigen, im Fleische geoffenbarten Sohn Gottes erkannt und deshalb auch den Vater erkannt und den Bösen überwunden hätten. In demselben Sinne hatte darauf der Apostel vor der Welt, dem Reiche des Bösen, und ihrer von der Liebe des Vaters weglockenden Lust gewarnt (V. 15—17) und auch das seinen Lesern vorgehalten, daß die Welt und ihre Lust vergeht, aber wer in der Liebe zum Vater beharrt, wer den Willen Gottes thut und in der Lebensgemeinschaft mit Gott bleibt, in Ewigkeit bleibt. Jetzt aber hat der Apostel endlich noch vor einer ganz besondern Gefahr, vor einem ausdrücklichen Angriffe der Welt und ihres Fürsten gegen den Mittelpunct, worauf die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem

Vater beruht, zu warnen (V. 18 fll.). Die Lüge der finstern Welt richtet sich gradezu gegen den Grundpfeiler der göttlichen Wahrheit, Christus selbst wird geleugnet, der Sohn wird geleugnet und damit auch der Vater, den ja niemand erkennt und niemand hat ohne den Sohn und anders als durch den im Fleische erschienenen Sohn (V. 22 fl.). Vernichtet soll also werden die Verheißung des ewigen Lebens, welche eben der Sohn gegeben hat (V. 25), abgeschnitten werden das einzige Band, welches die Gläubigen mit dem Vater verbindet, verstopft werden die einzige Quelle, durch welche des Vaters Leben ausströmt, weggethan werden der, durch welchen allein das Licht, welches Gott selber ist, scheint, das Fundament der erkannten Wahrheit, der Grund der erfahrenen Sündenvergebung und Heiligung, der selige Drang der Liebe zu Gott und den Brüdern, die erprobte Kraft zum Siege über den Argen und die Welt, die geschmeckte Freude in der Gemeinschaft mit Gott — es soll alles abgethan und den Kindern Gottes geraubt werden durch die Lüge, welche gegen Jesum den Christ sich erhebt, durch die antichristische Leugnung des Sohnes Gottes.

Je deutlicher es sich also bei dieser antichristischen Lüge, vor welcher Johannes warnt, um den eigentlichen Mittelpunct des ganzen christlichen Lebens handelt, um so weniger erscheint die schon oben aus andern Gründen gemißbilligte Ansicht derer gerechtfertigt, welche, die παιδία von den τεκνία (V. 12. III, 7) unterscheidend, die ganze Ausführung von V. 18 an als an wirkliche Kinder gerichtet, gemäß der vermeintlichen Anordnung und Beziehung von V. 12—14, betrachten. Schon die Warnung V. 15—17, die ursprünglich an das den Jünglingen Gesagte angeschlossen war, hatte alsbald sich an den ganzen Leserkreis gewandt. Die jetzt folgende Warnung, welche der Apostel schon im V. 12 — 14 beabsichtigt und unterbaut, geht an alle Gläubigen. Die παιδία sind, wie V. 13, dieselben, welche V. 12 und sonst τεκνία angeredet werden. Wie aber die allgemeine Warnung vor der Welt V. 15—17 sich an V. 14 anlehnte, so wächst die besondere Warnung vor der

antichristischen Lüge aus dem Urtheil über die Welt hervor. Denn einmal ist auch diese antichristische Lüge, wie jede andere, nicht aus der Wahrheit (V. 21), nicht aus Gott und der Offenbarung seines Lichts, sondern aus der Finsternis der Welt (IV, 5) und aus dem Argen, dem Fürsten der Welt, dem Lügner, so daß die Vorstellungen ὁ ἀντίχριστος (V. 18) und ὁ πονηρός zusammengehören; dann aber klingt auch in dem Ausdrucke ἐσχάτη ὥρα zu Anfang und in dem ausdrücklichen Hinweise auf die Parusie des Herrn am Schluße der Ton wieder, welcher schon V. 17 (ὁ κόσμ. παράγεται — μένει εἰς τὸν αἰῶνα) angeschlagen war. Beide Vorstellungen aber, die der ἐσχ. ὥρα und die des ἀντίχριστος stehen in der wesentlichsten Verbindung mit einander. In der letzten Zeit soll, wie der Apostel als seinen Lesern bekannt voraussetzt (loquitur tanquam de re nota. Calvin), der Antichrist kommen, und daraus, daß wirklich viele Antichristen aufgetreten sind, erkennt der Apostel mit seinen Lesern, daß die letzte Stunde schon da ist. Also in „die letzte Stunde" gehört das Kommen „des Antichrists"; dann aber steht das Kommen des Antichrists mit dem schon geschehenen Auftreten „vieler Antichristen" in einem solchen Zusammenhange, daß auch aus dieser letztern Erscheinung derselbe Schluß auf das Vorhandensein der „letzten Stunde" gemacht werden muß. Von diesen beiden V. 18 zusammengestellten Vorstellungen wird die ganze Erörterung bis zum Schlusse des ersten Haupttheiles (V. 28) so wesentlich getragen, daß es vor allen Dingen darauf ankömmt, dieselben im Sinne des Apostels zu verstehn. Was zunächst den Ausdruck ἐσχάτη ὥρα anbetrifft, so ist erstlich, nach der schon oben angeführten Regel bei Winer (S. 117), obgleich der Artikel fehlt, doch die bestimmte „Stunde" zu verstehn, welche eben als „die letzte" aufgefaßt wird. Ferner ist der aus der biblischen und der classischen Gräcität bekannte Sprachgebrauch, nach welchem ὥρα einen weitern oder engern Zeitraum, eine gewiße Periode bezeichnet, ohne Schwierigkeit. Hierüber sind auch alle Ausleger einig; selbst diejenigen, welche, wie Beda, die Vorstellung der „letz-

ten Stunde" aus dem Gleichnisse des Herrn Matth. 20, 1 fll. erläutern wollen und die „letzte Stunde" mit der „elften Stunde" des Gleichnisses combiniren, verstehen doch in der Sache novissimum saeculi *tempus*, wie auch Augustin sagt: Ipsa novissima hora diurna est, tamen novissima hora est. Horam enim pro tempore ponit. Der Scholiast II ist der einzige Ausleger, welcher von dieser Bedeutung des Ausdruckes ὥρα abgewichen ist. Er sagt, nicht nur die Tage, sondern auch die Jahre zerfielen in ὥρας, in vier Jahreszeiten; nun aber sei es in der That eine winterliche Weltjahreszeit gewesen (χειμὼν δὲ ὡς ἀληθῶς ἦν, ὁ τῆς ἀθεΐας κτλ.), als Christus geboren und in ihm die Sonne der Gerechtigkeit von neuem aufgegangen sei (ὅτε Χριστὸς διὰ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας, ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης, ἀνέτειλεν). In der Sache kömmt also auch dieser Scholiast mit der nachher genauer zu erörternden Ansicht überein, nach welcher die „letzte" Zeit die Weltperiode von der Fleischwerdung bis zur endlichen Parusie Christi begreift, nur ruht diese Anschauung bei dem Scholiasten auf einer eigenthümlich künstlichen Ausdeutung des Ausdruckes ὥρα. Im Allgemeinen und abgesehn von den mannichfaltigen Nüancirungen der Ansichten im Einzelnen scheiden sich die Ausleger wegen der Vorstellung der ἐσχάτη ὥρα in zwei Hauptclassen, indem die Einen irgend eine prophetische Beziehung sei es auf die endliche Parusie Christi, als den äußersten Schlußpunct dieser „letzten" Zeitperiode, sei es auf die Zerstörung Jerusalems, die man entweder als welthistorischen Anfang und als Typus des in der Parusie zu vollendenden Gerichtes oder ohne diesen Zusammenhang, nur in Beziehung auf das jüdische Volk ansieht, anerkennen, während die Andern durch irgend eine scheinbar einfachere und leichtere Deutung, ohne jene prophetische und eschatologische Beziehung zu statuiren, dem Ausdrucke ἐσχάτη zu entsprechen suchen. Zu jener ersten Classe sind bei weitem die meisten und angesehensten Interpreten zu zählen. Die zweite Art der Auslegung erscheint als ein Nothbehelf, weil man die durch den allgemeinen biblischen Sprachgebrauch von vorn herein indicirte escha-

tologische Bedeutung des Ausdruckes nicht richtig zu würdigen verstand, und lieber irgend einen Ausweg suchte und gegen den constanten Sprachgebrauch, der auch an unserer Stelle durch den Organismus derselben geschützt wird, verstieß, als daß man aus den Worten des Apostels eine scheinbar nicht erfüllte Weissagung, also einen Irrthum, herauslas. Zu der letzten Classe gehört merkwürdigerweise **Bengel**, welcher ausdrücklich die eschatologische Bedeutung des Ausdrucks leugnet und an die letzte Lebenszeit, an das Greisenalter (non respectu omnium mundi temporum, sed in antitheto *puerulorum* ad *patres* et ad *juvenes* — er versteht ja unter παιδία wirkliche Kinder), und zwar, wie aus seinen folgenden Bemerkungen sich ergiebt, die letzte Lebenszeit des Apostels selbst (antichristianismus ab *extrema Joannis aetate* per omnem saeculorum tractum se propagavit) denkt. Diese singuläre Meinung, welche nicht ohne eine gewiße Modification von **Steinhofer** (die johanneische Zeit sei die „letzte" d. h. die Schlußstunde der „angenehmen, gülden Zeit, welche die Väter erlebt haben, darin — das Heil der Welt geoffenbart ist") angenommen ist, bedarf so wenig einer ausdrücklichen Widerlegung, wie die von **Schöttgen**, **Carpzov**, **Rosenmüller** u. a. vorgetragene, wie es scheint, schon von **Oecumenius** gebilligte Ansicht, nach welcher das ἐσχάτη ὥρα in tropischem Sinne die äußerst schlimme Beschaffenheit der damaligen Zeit (tempora periculosa, pessima, abjectissima. τὸ χείριστον) bezeichnen soll. Aber schon **Wolf** hat mit Recht das Wort ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί (2 Tim. 3, 1) entgegengehalten.

Den eben genannten Auslegern gegenüber stehen diejenigen, welche irgend eine prophetische Beziehung in der johanneischen Vorstellung von der „letzten Stunde," welche der Apostel als gegenwärtig für sich und seine Leser ansieht (ἐστίν), anerkennen. Allein **Socin**, welcher zugleich nachdrücklich hervorhebt, daß der Apostel nicht darauf ausgehe, die „letzte Stunde" als solche zu erörtern, sondern vielmehr vor gewißen Pseudopropheten warnen wolle, **Grotius** und **Episcopius** halten

doch, namentlich die beiden Letzten, die eschatologische Bedeutung des Ausdruckes fern. Grotius und Episcopius behaupten, daß der Apostel an unserer Stelle die Judenchristen vor Augen habe (ad Judaeos sermo est. Grotius) und sage, daß das von dem Herrn vorausgesagte τέλος (Matth. 24, 6), nämlich die gänzliche Zerstörung von Jerusalem, bevorstehe. In diesem Sinne erklärt auch Grotius, was unten weiter erörtert werden muß, daß „der Antichrist" der Judenführer Barkochba, die „vielen Antichristen" die verschiedenen Häuptlinge der gegen die Römer rebellirenden Juden seien. Auch Socin erklärt sich gegen die ältere Ansicht, daß die ἐσχάτη ὥρα die Zeit von der Geburt Christi bis zum Weltende bezeichne, und sagt, seine Ansicht, die er noch bei keinem Ausleger gefunden habe, sei die, daß Johannes die auch vom Herrn (Matth. 24, 24) gemeinte Zerstörung Jerusalems vor Augen habe. Die Zeit bis zu jenem Ereignis könne nämlich die „letzte" genannt werden, einmal weil der jüdische Staat da wirklich untergegangen sei, dann auch weil eine so große Ähnlichkeit zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Weltgerichte stattfinde, daß man in gewißem, uneigentlichen Sinne sagen könne, Christus sei damals gekommen, als Jerusalem durch Titus zerstört sei (Patet ex ipsis Christi verbis — Matth. 24 — et ex re ipsa, maximam esse convenientiam inter excidium istud et ultimam impiorum condemnationem, quae in ultimo judicio fiet; et quemadmodum plerique omnes animadverterunt, praedictum excidium, judicium quoddam memorabile — et aliquo modo universale Dei et Christi fuisse, et propterea quemadmodum dici potest, Christum tum advenisse, quamvis non ita proprie, ut cum adveniet ultimum judicium facturus, sic etiam tempus excidii istius posse appellari ultimum tempus, ratione habita populi quondam Dei, i. e. Judaici populi, qui tunc subiit ut maximam omnium, sic ultimam sui universalem condemnationem). Des Grotius Ansicht von der ἐσχάτη ὥρα scheitert, je inniger dieselbe mit seiner Erklärung des ἀντίχριστος verwachsen ist, um so sicherer schon an dem Urtheil des Johannes ἐξ ἡμῶν (d. h.

jedenfalls „aus der Gemeinschaft der Christen") ἐξῆλθαν (Vgl. Calov). Was hat überhaupt die Zerstörung Jerusalems mit dem Zwecke und dem Inhalte unsers Briefes zu thun, wenn dieselbe eben nur als Ergebnis der jüdischen Unruhen und nicht als Epoche in dem Leben des christlichen Gottesreiches aufgefaßt wird? Dies gilt auch gegen Socin, bei welchem Wahres und Falsches in unerquicklicher, schwebelnder Vermittelung durch einander gemengt erscheint. Aus den Reden des Herrn bei Matthäus, die allerdings die Grundlage für die johanneische Anschauung bilden, wird nicht allein eine große Ähnlichkeit zwischen dem Gerichte über das alte theokratische Volk und dem Weltgerichte ausgesprochen, sondern der Herr setzt in jenes welthistorische Ereignis den realen Anfang des Weltgerichtes selbst. Übrigens steht die ganze Erklärung Socins in der Luft, weil es auf eine genetische Entwickelung der johanneischen Vorstellung ankömmt, die nur gegeben werden kann, wenn man von den prophetischen Reden des alten Testamentes über die „letzten Zeiten" ausgeht. Aber erst nach Wolfs Vorgange haben die neueren Ausleger, namentlich Lücke, diesen richtigen Weg eingeschlagen. — Auf das Gebiet der messianischen Vorstellungen und Erwartungen führt uns Luther in seiner ersten Auslegung unseres Briefes. Er gesteht, daß er sich „mancherlei Gedanken darüber gemacht habe, wie doch diese Zeit die letzte könne genannt werden." Endlich, sagt er, habe er gefunden, „daß es nicht von der Kürze der Zeit, sondern von der Beschaffenheit der Lehre gesagt sei. Also weil diese (die christliche) Lehre die allerneuste oder letzte sei, so dürfe man auf keine neue Art der Lehre warten. Auf diese Lehre folgt nichts mehr, als eine helle Offenbarung." Diese Ansicht Luthers, welche auch Calvin in seinen Institutionen (Lib. IV. c. 18 §. 20) vertritt, stimmt in dem wesentlichen Puncte mit den Meinungen der Kirchenväter überein, daß die Erscheinung Christi im Fleische als der große Wendepunct angesehn wird, mit welchem die „letzte" Zeit beginnt. Die christliche Zeit ist also im Gegensatze zu der ganzen vorchristlichen Periode die letzte. Und

wenn auch Luther mehr die Eigenthümlichkeit der christlichen Lehre, als die temporelle Beziehung und die prophetisch-eschatologische Bedeutung der ἐσχάτη ὥρα hervorhebt, so tritt doch in der Hinweisung auf die „helle Offenbarung" die Andeutung des Momentes hervor, welches nach der ganzen Haltung und Tendenz unserer Stelle, wie nach dem constanten Sprachgebrauche des N. T. als das eigentlich maßgebende gelten muß. In seiner zweiten Auslegung hat Luther auch ganz klar die temporelle Bedeutung und die eschatologische Beziehung des Ausdruckes ἐσχ. ὥρα ausgesprochen, indem er sagt, Johannes rede wegen eines „von der Beschaffenheit der Zeit hergenommenen Erfahrungsgrundes" von dem „Ende der Welt." So tritt auch Luther der Ansicht bei, welche, allerdings in verschiedener Gestaltung, Begründung und Beurtheilung von Augustin, Beda, (Oecumenius), dem Scholiasten I, Calvin, Beza, Wolf, J. Lange, Jachmann, Lücke, de Wette, Sander, Neander u. a. ausgesprochen ist und im Wesentlichen in allen den Kirchenliedern und ascetischen Schriften, welche von „dieser letzten Zeit" reden, zum Grunde liegt. Einig sind diese Ausleger sämmtlich darin, daß unter der ἐσχάτη ὥρα die Zeitperiode, welche mit der Erscheinung des Herrn im Fleische beginnt und mit der Erscheinung desselben zum Gerichte schließt, zu verstehn sei. Christus erscheint als der Mittel- und Wendepunct der Weltgeschichte. Alles was vor ihm liegt, ist frühere Zeit; alles was nach seiner Geburt folgt, ist „letzte" Zeit, auf welche keine neue Zeitperiode, sondern das ewige, herrliche Offenbarsein und Bestehen des Reiches Gottes folgt. Nach dieser allgemeinen Anschauung und ohne vorwitzige (Matth. 24, 36. 42. AG. 1, 7) apokalyptische Rechnerei hat schon der Scholiast I gesagt, die Zeit nach der Erscheinung Christi im Fleische heiße die „letzte" πρὸς τὸ πλῆθος τῶν παρεληλυθότων χρόνων. Aber Oecumenius erörtert auch die Meinung derer, welche — wie nach Theophylacts Angabe auch Chrysostomus — wißen wollten, daß die Welt 10000 Jahre, bis zur Parusie Christi, bestehn würde. Die Geburt Christi fiele gerade in die Mitte jener

Jahre; wie 5000 Jahre vor Christo gewesen wären, so würde auch die letzte Hälfte der Weltdauer, die ἐσχάτη ὥρα, 5000 Jahre betragen. Dagegen nahm J. Lange drei Weltperioden an: **Harum (periodorum) prima erat sub Patriarchis ante legem, secunda sub populo Judaico et sub lege, tertia sub Christo et sub evangelio.** Auch diese „letzte", die mit der Parusie schließt, sagt er, werde nur 2000 Jahre, gleich den beiden ersten umfaßen *). So willkührlich nun auch diese Zahlenangaben sind, so entwich man doch, indem man dieselben dem Apostel unterschob, der Schwierigkeit, welche entsteht, wenn man in dem Ausdrucke ἐσχάτη ὥρα ἐστίν die Erwartung einer baldigen Parusie, als des Abschlußes der gegenwärtigen „letzten Stunde", anerkennt. Denn wenn Johannes selbst diese „letzte Stunde" zu zwei oder fünf Jahrtausenden berechnete, so war die Frage, ob die Erwartung oder die Prophezeiung desselben auch eingetroffen sei, mindestens bei Seite geschoben. Aber unbefangene Ausleger, wie schon Calvin, erkannten doch, daß wenn auch immerhin die „letzte" Stunde den ganzen Zeitraum von der Geburt Christi bis zur Parusie umspanne, jedenfalls eine relative Kürze dieses Zeitraumes angedeutet sei. Der Herr selbst hatte gesagt (Matth. 24, 34), das damalige Geschlecht werde die Vorzeichen seines Gerichtes noch erleben. Der Apostel Paulus erwartet

---

*) Schon der Talmud (**Tr. Sanhedr.** bei **L. Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate. Erl. 1811. p. 36**) sagt: **Sex mille annos erit mundus simulque devastabitur; duo mille Thohu, duo mille Lex et duo mille dies Messiae.** Anders hat, wie Photius (**Bibl. cod. 202**) berichtet, Hippolytus in seinem Commentar zu Daniel die 6000 Jahre vertheilt, indem er die „Parusie des Antichrists" und das danach sogleich folgende Weltende in das Jahr 500 n. Chr. setzte. Photius tadelt die Curiosität solcher Bestimmungen und lobt den Hippolytus, daß er in seinem Buche über den Antichrist (s. u.) discreter geurtheilt habe. Die Angabe der 6000 Jahre der Weltdauer ruht übrigens auf der Voraussetzung: **Quotquot diebus hic factus est mundus tot et millenis annis consummatur** — nach ψ 90, 4. Vgl. Irenäus, **adv. haer. V. 28.** Eine andere Berechnung der Weltzeiten ist bei Augustin (**de trinit IV, 4**) zu lesen.

die Parusie des Herrn so nahe, daß sie noch bei seinem und seiner Leser Lebzeiten eintreffen werde (1 Cor. 15, 51 ff. 1 Theff. 4, 15). Johannes aber erkennt an dem Auftreten der antichristischen Lügner, der von dem Herrn geweissagten Pseudopropheten, daß die letzte Stunde da ist, und ausdrücklich weist er auf die bevorstehende Erscheinung des verleugneten Christus zum Gerichte hin, — so kann man nicht umhin anzuerkennen, daß Johannes, wie Paulus, gemäß dem unzweifelhaften Worte Christi selbst, die „letzte Stunde" als ihrem Ende nahe, die Parusie des Herrn als nicht mehr ferne angesehn habe.

Wie aber ist dies zu beurtheilen? Man darf sich nicht mit Calvin darauf berufen, daß die Mahnung zur Wachsamkeit für die Christen um so dringender gewesen sei, je näher dieselben die Parusie gedacht hätten. Es hilft auch nichts zu sagen, wie derselbe Calvin sagt, kurz sei jedenfalls die Zeit bis zur Parusie im Vergleich mit der Ewigkeit nach der Parusie; und wenn endlich Calvin urtheilt, daß der Apostel nach gemeinem Schriftgebrauch den Gläubigen ankündige, es sei nichts weiter zu erwarten, als die Erscheinung Christi, daß er aber Zeit und Stunde nicht genauer bestimmt habe, so wird auch hiedurch die apostolische Vorstellung von der Nähe der Parusie nicht beseitigt und die Schwierigkeit (tot saecula quae a morte Joannis fluxerunt videntur hoc vaticinium falsi coarguere) nicht gehoben. Bleibt also nichts weiter übrig, als daß man sagt, Johannes habe sich geirrt? De Wette, Lücke und Neander haben so geurtheilt, und während die beiden letzten Theologen doch die fortschreitende Aufhebung jenes Irrthums und die Verklärung einer beschränkten Zeitmeinung zu einer immer reineren Gestalt und immer freieren Wahrheit nachzuweisen sich bemühen, scheint de Wette sogar die ganze apostolische Erwartung einer factischen Wiederkunft Christi für eine „Zeitmeinung" zu halten, denn er sagt zu V. 18: „die neuere Exegese sieht in dieser Stelle mit Recht eine Zeitmeinung, in welcher eine sich nach und nach in der Geschichte der christlichen Kirche verwirklichende Idee als eine nahe bevorstehende wunderbare einzelne Begebenheit, welche der ganzen

Geschichte ein Ende machen sollte, vorgestellt wurde." Dagegen betrachten Lücke und Neander die gesammte Weltgeschichte mit ihren kritischen Epochen, nachdem einmal der christliche Sauerteig hineingetreten ist, als eine fortwährende Vorbereitung und anfängliche Offenbarung des am Ende der Tage, bei der Parusie Christi, zu erwartenden Gerichtes. In dem Sinne habe der Herr selbst die bevorstehende Zerstörung Jerusalems als den „ersten Act seines Weltgerichtes" geweissagt und beide Thatsachen so miteinander verbunden, daß es schwer sei zu bestimmen, was in seinen Reden allein auf die Zerstörung der heiligen Stadt, was allein auf das Endgericht sich beziehe (Neander). Der fortschreitenden Erfahrung der Jünger und der freien Entwickelung des christlichen Princips von innen heraus habe der Herr das Verständnis seiner prophetischen Reden überlassen (Lücke). So sollten die Jünger je mehr und mehr erkennen, durch den heiligen Geist in alle Wahrheit, d. h. zur rechten Einsicht in die auf das Reich Gottes sich beziehende Wahrheit geleitet, daß die kritischen Zeichen, welche der Herr als Vorboten seiner Parusie angegeben hatte, z. B. das Hervortreten des Pseudoprophetenthums, des Antichristenthums, nach einem sittlichen Gesetze, durch die ganze Weltgeschichte hindurch bei „jedem großen Abschnitte eines neuen Kommens Christi" sich wiederholen würden, bis zu dem letzten persönlichen Kommen Christi hin, welchem alle früheren Gerichte als Vorbilder und Vorbereitungen dienen sollten (Neander). In diesem Sinne hätten die Apostel namentlich auch das von dem Herrn seiner Weissagung gemäß an Jerusalem vollzogene Gericht verstanden. Denn wenn sie zuerst auch die Idee von der antichristlichen Gewalt mehr von ihrer sinnlichen, politischbezüglichen Seite, nach jüdischer Ansicht, aufgefaßt hätten, so wäre theils schon durch die heidenchristliche Entwickelung des Christenthums, theils und noch mehr durch die spätere Erfahrung, daß Jerusalem zerstört und der Herr doch nicht äußerlich erschienen sei, die christliche Hoffnung und die apostolische Propheteia je länger je mehr von ihren sinnlichen jüdischen Banden entfesselt (Lücke). Wohl hätten

noch die Apostel, gleich den alttestamentlichen Propheten ohne accurate Perspective in die zukünftige Zeit des Reiches Christi schauend und gleich dem Wanderer, welcher in Sehnsucht nach dem geliebten Ziele die noch dazwischenliegenden Räume mit seinem Auge überspringt, die Wiederkunft des Herrn als nahe betrachtet, aber Zeit und Stunde hätten sie doch nicht mehr berechnet, vielmehr immer beßer gelernt, den welthistorischen Entwickelungsgang des Reiches Christi zu verstehn, namentlich die Heiden mit prophetischer Hoffnung zu umspannen, und die Anzeichen der Parusie, wie diese selbst, immer geistiger und freier aufzufaßen. Der Irrthum aber, welcher also bei den Aposteln, freilich immer mehr verschwindend vor der in der Kraft des heiligen Geistes sich entfaltenden Wahrheit, doch noch vorhanden ist, sei nichts Anstößiges und widerstreite nicht der ihnen verheißenen Erleuchtung durch den Geist. Denn nicht alles Zukünftige unbedingt sollte dieser den Aposteln offenbaren (Joh. 16, 13), sondern nur das wahrhaft Nothwendige; nicht Zeit und Stunde sollten sie vorherwißen, wonach zu fragen ja der Herr selbst ihnen verwiesen hatte (Neander). Allein einerseits kann sich die christliche Frömmigkeit nicht dabei beruhigen, daß den Apostel ein so entschiedener, wenn auch vor der Gewalt der Erfahrung zurückweichender Irrthum zugeschrieben wird, wie denn auch die Geschichte der Exegese an unserer und den verwandten Stellen (Matth. 24. 1 Theß. 4, 15. 1 Cor. 15, 51. Vgl. Meyer und Lünemann) zeigt, daß man alle möglichen Auslegungsweisen versucht hat, um jenen Irrthum nicht anzuerkennen. Noch unmittelbar vor seiner Himmelfahrt hatte der Herr an seinen Jüngern den Sinn gestraft, aus welchem allein jener Irrthum hervorgehn konnte (AG. 1, 7). Dagegen hatte er ihnen den Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit leiten, auch das Zukünftige ihnen verkündigen sollte (Joh. 16, 13). Sie waren durch die Thatsache seiner Himmelfahrt auf eine tief einschneidende Weise über ihre noch damals beschränkten Messiaserwartungen belehrt; sie hatten den Geist am Pfingstfeste bekommen, und wie dieser ihr Leben und ihr Verständnis der christlichen Wahrheit

durchdrang, heiligte und verklärte, davon zeugen ihre Reden und ihre Schriften. Nicht magisch, sondern wahrhaft ethisch entfaltet sich in ihnen irrthumsfrei das Leben der in sie gesenkten göttlichen Wahrheit. Was die Jünger anfangs von jüdischer Beschränktheit an sich gehabt hatten, das konnte sie, nachdem sie die Himmelfahrt Christi und das Pfingstfest erlebt hatten, nicht mehr hemmen oder in einen Irrthum verleiten, welchen selbst ein Johannes nicht einmal nach der Zerstörung Jerusalems ganz aufgegeben haben soll. Dazu aber, daß auch die Heiden in den Bereich der apostolischen Hoffnung und Prophetie gezogen wurden, bedurfte es nicht erst der Zerstörung der heiligen Stadt. Die alttestamentlichen Propheten hatten als einen integrirenden und wesentlich nothwendigen*) Theil ihrer theokratischen Hoffnungen die künftige Bekehrung der Heiden geweissagt; das christliche Bewußtsein der Apostel aber mußte um so gewißer die principielle Universalität des Heiles in Christo erkennen, je sicherer es war, daß man nach der Erscheinung des Herrn keines Andern warten durfte, daß in Christo die absolute Religion vollkommen geoffenbart, das Leben der ganzen Welt erschienen sei. Darüber, daß die Heiden in das Reich des Herrn überhaupt aufgenommen werden müßten, waren deshalb auch bei dem Apostelconcil alle einig. Wiederholt und auf das Bestimmteste hatte ja das der Herr selbst gesagt. Wenn man aber ferner hervorhebt, daß nach der Zerstörung Jerusalems die prophetische Anschauung der Parusie und ihrer Vorzeichen von Seiten der Apostel insofern reiner und freier geworden sei, als die „sinnliche, politisch-bezügliche Seite“ jener Anzeichen immer mehr zurückgetreten sei, so ist erstlich nicht erwiesen, daß die Apostel noch bis zu jenem Ereignisse einen Irrthum festhielten, gegen welchen der Herr so entschieden gekämpft hatte — vielmehr sollte man erwarten, daß wenn die Apostel noch nach der Zerstörung Jerusalems die irrthümliche Erwartung einer nahen Zukunft des

*) Vgl. F. Düsterdieck, De rei propheticae in Vet. Test. quum universae tum messianae natura ethica. Götting. 1852. p. 88. 107.

Herrn hegten, sie auch die andere sinnliche, jüdische und politische Beschränktheit, mit welcher jene irrthümliche Erwartung der Nähe wesentlich zusammenhängen mußte, noch nicht aufgegeben hätten —; zweitens aber kann doch alles Wachsen der Apostel an reiner Erkenntnis, das man hervorhebt, den Anstoß nicht entfernen, welchen das christliche Gemüth an dem immerhin noch anerkannten Irrthum derselben nehmen muß. Ferner aber kann auch das exegetisch-kritische Interesse durch jene Ansicht nicht befriedigt werden. Ohne Frage hat der Herr (Matth. 24), auf dessen Reden alle apostolischen Äußerungen über die „letzte Stunde" und die Parusie beruhn, die Zerstörung Jerusalems mit dem endlichen Weltgerichte freilich nicht identificirt, aber doch, bei aller Unterscheidung der beiden kritischen Epochen (vgl. das. V. 2. 4 fll. 20. 34 mit V. 8 fl. 35 fll.) wie sie dem damaligen Irrthum der Jünger (V. 3) gegenüber so nothwendig war, combinirt. Sollten also nicht die eschatologischen Reden der Apostel dasselbe Gepräge tragen? Bei Paulus ist dies zu statuiren, wenigstens ohne alle chronologische Schwierigkeit; aber Johannes soll ja unsern Brief erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben! Ist diese Annahme richtig, so wird man auch über die ἐσχάτη ὥρα nicht anders urtheilen können, als Lücke und Neander gethan haben. Allein jene Annahme ruht durchaus nicht auf irgendeinem bestimmten Grunde. Wir beurtheilen deshalb die johanneische Vorstellung von der Voraussetzung aus, daß der Apostel, wie Paulus, in Übereinstimmung mit den eschatologischen Reden des Herrn, die Zerstörung Jerusalems als noch zukünftig, aber nahe bevorstehend prophetisch angeschaut und mit der endlichen Parusie zusammengeschaut habe. Dadurch bekömmt die ganze Vorstellung eine andere Haltung; um dieselbe aber gründlich zu entwickeln und zu beurtheilen, muß weiter ausgeholt und bis auf die alttestamentlichen Anschauungen von den „letzten Zeiten" zurückgegriffen werden.

In der prophetischen Sprache des alten Testaments bezeichnet der Ausdruck באחרית הימים (Jes. 2, 2. Mich. 4, 1. Hos. 3, 5. Gen. 49, 1. Vgl. Jo. 3, 1), den die LXX durch ἐν

ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις wiedergeben, die dereinstige Zeit des Heiles, die Zeit des Messias. In diesem Sinne wird die Formel auch im neuen Testamente verstanden (AG. 2, 17. Hebr. 1, 1. 1 Petr. 1, 20), und die Juden sprachen die Regel aus (Kimchi zu Jes. 2, 2 bei Schöttgen zu 2 Tim. 3, 1), daß, wo jene Formel stehe, immer die Tage des Messias zu verstehn seien. Die Erscheinung desselben galt den Juden als der Abschluß der alten Zeit. Deshalb sagt Aben-Esra (zu Hos. 3, 5 bei Schöttgen a. a. O.), das אחרית הימים bezeichne *finem* prophetiae prophetarum (סוף נבואת הנביאים), und das Targum Jonathan (zu Exod. 40, 9. 11 bei J. Buxtorf, Lexicon chaldaicum talmudicum. Bas. 1640. p. 1269) setzt die Befreiung der Israeliten und die Besiegung des Gog durch den Messias in das Ende der Tage (בסוף יומיא). Man unterschied, indem man das Auftreten des Messias als den Wendepunct ansah, den עולם הזה, *αἰὼν οὗτος*, welcher mit dem Erscheinen des Messias sein „Ende" (סוף, קץ) gewinnt, von dem עולם הבא, *αἰὼν μέλλων, ἐρχόμενος, ἐκεῖνος*, der wiederum in zwei Theile zerfiel, von denen der erste tausend Jahre umfaßen und unter der glorreichen Herrschaft des Messias bis zur Auferstehung der Todten und zum Weltende reichen, der andere die unendliche Herrlichkeit bringen sollte (Bertholdt, Christol. §. 11). Die jüdischen Phantasien, welche Eisenmenger (Entdecktes Judenthum. Thl. II. Cap. 14.) weitläufig geschildert hat, und auf die wir bei der Erläuterung der johanneischen Vorstellung vom Antichrist noch einmal zurückkommen wollen, laßen wir hier beiseite. Die alttestamentlichen Propheten hatten, wenn sich auch bei ihnen die Formeln עולם הזה und ע' הבא nicht finden, doch bestimmt eine neue Zeit der reinen Gotteserkenntnis, der Gerechtigkeit, der Gemeinschaft mit Gott geweissagt und als Urheber derselben den Messias bezeichnet. Hierin lag die Wahrheit der Ausdrücke *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*, welche aus der Kunstsprache der jüdischen Christologie in die neutestamentliche Terminologie übergingen. Aber für die neutestamentliche Anschauung mußten jene Ausdrücke einen ganz andern Sinn und

eine neue Beziehung erhalten, indem der Wendepunct zwischen dem *αἰὼν οὗτος* und dem *αἰὼν μέλλων* von der ersten Erscheinung Christi im Fleische zu der zweiten Erscheinung desselben bei der Parusie naturgemäß fortrückte. Allerdings finden sich auch Ausdrücke, in welchen die alttestamentliche Anschauungsweise anklingt. Hebr. 1, 1 z. B. ist es durch die ganze Anlage des Satzes motivirt, daß der Verfaßer, indem er die Offenbarung Gottes durch den fleischgewordenen Sohn *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* setzt, sich auf den alttestamentlichen Standpunct stellt und von da aus auf die Erscheinung Christi, als auf den Abschluß jener vorchristlichen Periode, des *αἰὼν οὗτος*, hinblickt. Ganz ähnlich ist die Stelle 1 Petr. 1, 20.

Aber gewöhnlich wird die Periode bis zur Wiederkunft des Herrn als *αἰὼν οὗτος* betrachtet, so daß an das Ende dieses Zeitraums, in die „letzten" Tage das Gericht fällt (1 Petr. 1, 5. Joh. 6, 39 fl. 11, 24. 12, 48. Jac. 5, 3), nach welchem der *αἰὼν μέλλων*, der ewige vollendete Bestand des Reiches Christi, eintritt (Matth. 13, 40. Luc. 18, 30. 20, 34 fl. Tit. 2, 12 fl.). Diese „letzte" Zeit betrachtet nun Johannes (vgl. 1 Theff. 4, 15. 1 Cor. 15, 51) als gegenwärtig, den Abschluß derselben, die Parusie, das Gericht als nahe bevorstehend — in welchem Sinne und mit welchem Rechte? Die Antwort kann nur auf Grund von Matth. 24 (vgl. Luc. 21. Marc. 13) gegeben werden; denn durch die Reden des Herrn selbst ist Gehalt und Faßung der apostolischen Reden über die Parusie bedingt. Man hat hier freilich einen Unterschied geltend machen wollen, welcher unter der scheinbar durch die geschichtliche Erfahrung aufgezwungenen Voraussetzung, daß die Apostel sich geirrt hätten, sich empfahl, aber auch der Erklärung, welche uns die richtige scheint, den Grund und Halt entzieht. Man hat zwischen den ächten, rein überlieferten Reden des Herrn einerseits und den apostolischen Reden sammt den durch die beschränkte Auffaßung der Apostel entstellten Reden des Herrn anderseits unterschieden. So hat Meyer (zu Matth. 24) geurtheilt, die Jünger hätten die Aussprüche

Christi über seine Wiederkunft in uneigentlichem Sinne, d. h. namentlich über die Ausgießung des Geistes am Pfingstfest, mißverstanden und mit seinen Reden über die eigentliche Parusie verwechselt *). Als die Erwartung einer ganz nahen Parusie (AG. 1, 6) nicht erfüllt worden sei, hätten die Jünger den Termin „weiter hinausgerückt, jedoch ohne die Lebensdauer der Generation zu überschreiten", wobei „die Form der Erwartung auf die Form der Verheißung unwillkührlich reflectirte" (Meyer S. 404 fl.). Der Irrthum fällt also den Aposteln, nicht dem Herrn selbst, zur Last. Ein gleiches Interesse zeigt sich bei Lünemann, welcher (zu 1 Theß. 4, 15) bemerkt, der λόγος κυρίου, worauf Paulus seine Aussage gründet, „könne sich dem Zusammenhange nach nur auf das Verhältnis der Entschlafenen zu den Lebenden, nicht aber darauf beziehen, wer zu den Einen oder den Andern beim Eintritte der Parusie gehören werde; denn nur in dem Ersteren sei die beruhigende Auskunft enthalten, deren die Thessalonicher bedurft hätten." Wir ehren die von beiden Gelehrten gezeigte Scheu, den Herrn selbst einen Irrthum aussprechen zu laßen, verhehlen aber nicht, daß uns dasselbe Interesse in Ansehung der Apostel leitet. Jene Unterscheidung ist auch schwerlich zu halten. Am deutlichsten ist dies bei Paulus. Das Wort des Herrn bei Paulus geht ja dahin, daß nicht im Allgemeinen von dem Verhältnis der bei der Parusie noch Lebendigen zu den alsdann Entschlafenen die Rede ist, sondern der Apostel spricht von sich und seinen Lesern (ἡμεῖς οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τ. κυρ. οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας); das practische Moment beruht auch eben darin, daß die Leser erfahren, mit ihnen, wenn sie, wie es möglich ist, die Parusie erleben, werde es sich so verhalten, wie der Apostel nach einem ausdrücklichen Worte des Herrn sagt. Vollständig gilt in dieser Hinsicht gegen Lünemann was er selbst gegen die bemerkt, welche das ἡμεῖς übersehend an die Christen im

---

*) In ganz ähnlichem Sinne hat E. Scherer (Über Jesu Weissagungen vom Ende, bes. Matth. 24. Vgl. Straßburger Beiträge zu den theol. Wissenschaften. Bd. 2. 1851. S. 83 fll. 105) geurtheilt.

Allgemeinen gedacht haben, um die ganze Vorstellung von der Nähe der Parusie zu vermeiden. Aber auch Meyers Urtheil können wir nicht billigen. Meyer (zu Matth. 24) geht davon aus, „daß von V. 29 an Jesus seine Parusie verkündigt, nachdem er bis dahin von der Zerstörung Jerusalems, und zwar als unmittelbarem Antecedens seiner Parusie, gesprochen hat." Das „unmittelbar" wird namentlich auf das εὐθέως V. 29 und auf V. 34 gegründet. Allein wir glauben nicht, daß der Herr V. 4—28 ausschließlich auf die erste Frage der Jünger V. 3 πότε ταῦτα ἔσται; d. h. wann wird Jerusalem und der Tempel (ταῦτα V. 3 auf V. 2 bezogen) zerstört werden? antwortet, dagegen V. 29 fll. ausschließlich von seiner unmittelbar darauf folgenden Parusie, auf die zweite Frage V. 3 καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας κτλ. antwortend, handelt. Im Sinne der fragenden Jünger fallen beide Thatsachen zusammen. Sie fragen erstlich nach dem Zeitpuncte, zweitens nach den Vorzeichen der Zerstörung der heiligen Stadt und der Parusie, indem sie das Zusammenfallen beider Begebenheiten voraussetzen. Der Herr geht in einer gewißen Weise auf diese Voraussetzung ein, billigt dieselbe, aber reinigt sie auch und sagt soviel, daß die Apostel wenigstens später, durch den Geist geleitet, die prophetische Wahrheit erfaßen konnten. Der Herr schaut allerdings die Zerstörung Jerusalems im unmittelbaren Zusammenhange mit seiner Parusie an, aber er unterscheidet auch wieder beide Epochen, wie die Vorzeichen und die Zeitpuncte derselben. Die Zerstörung Jerusalems, welche das gegenwärtige Geschlecht erleben soll (V. 34), während „jenen Tag", an dem Himmel und Erde vergehn, niemand außer dem Vater kennt (V. 35 fll.), ist nicht das Ende (V. 6. V. 13. 14. Vgl. Luc. 21, 9), sondern der Anfang der Geburtswehen (V. 8), welche der Wiederkunft des Herrn vorangehn. Aber diese Wehen bezeichnen doch einen continuirlichen Proceß; im Anfange beginnt auch das Ende. Es ist eine reale, einheitliche Verbindung zwischen jenem Gerichte über Jerusalem und dem Weltgerichte. Diese reale Einheit wird hervorgehoben, die temporelle Scheidung

tritt zurück, weil es überhaupt nicht auf chronologische Maße ankömmt. Jedenfalls aber fällt noch vor das Ende der Wehen die Predigt des Evangeliums an alle Heiden (V. 14. Vgl. 28, 19. Röm. 11, 25 fll.), eine Thatsache, deren wirklich universelle Bedeutung mit der Universalität des Endgerichtes correlat ist und deshalb nicht in relativer Beschränktheit aufgefaßt werden darf, wie Meyer sich auf Röm. 1, 5. 16, 26. Col. 1, 5 fl. 23 beruft, um nachzuweisen, daß dies Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems „relativ erfüllt" worden sei. Der Herr meint wirklich alle Völker. Denn erst nachdem alle das Heil gehört und entweder angenommen oder verworfen haben, können alle gerichtet werden (V. 30). Von diesem Puncte aus kann allerdings eine gewiße chronologische Perspective genommen werden. Der Herr will diese aber nicht weiter geben (V. 36), sondern absehend von dem Zeitmaße faßt er den realen Zusammenhang, die welthistorische Einheit der Zerstörung Jerusalems und seiner Parusie ins Auge, beides deshalb auch ineinander zeichnend und doch wieder, was die Thatsache betrifft, scheidend. Wo er von dem „Anfange der Wehen", wodurch das „Ende" erst vorbereitet wird, also von der Zerstörung Jerusalems spricht, weist er die Jünger ausdrücklich auf Juda und die heilige Stadt hin (V. 15 fll.); aber indem er den endlichen Gerichtstag schildert, vergleicht er die für das ganze Menschengeschlecht entscheidende Epoche der Tage Noahs. Dort redet er von Kriegen, Hunger, Seuchen, gewaltigen Irrlehren (V. 5 fll. V. 23 fll.), aber an das Ende setzt er die ungeheuern Zeichen am Firmament (V. 29 fll.). Aber weil beides in realer Einheit zusammengehört, deshalb eilt die prophetische Rede bald in deutlicher Unterscheidung (V. 6. 8. 13. 14) von dem Anfange der Wehen auf das Ende derselben hinaus, bald geht sie unvermerkt von der ersten Epoche des Gerichtes zu der letzten über (V. 21 fl. V. 27), bald greift sie umgekehrt mitten aus der Schilderung des letzten Tages (V. 29—31. V. 35 fll.) auf die erste Zeit zurück, in der der Herr seine Nähe richtend offenbaren wird (V. 31 fll. V. 34). In diesem ganzen Zusammenhange ist auch das

εὐθέως V. 29 zu verstehen. Die Drangsal, auf welche unmittelbar die herrliche Erscheinung des Menschensohnes folgt, ist die, welche bis zum Ende hin ertragen werden muß und deren Tage um der Auserwählten willen verkürzt werden (V. 13 fl. V. 21 fl.). Unmittelbar nach der Vollendung der Wehen, deren realer Anfang die Zerstörung Jerusalems ist, innerhalb welcher auch die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker fällt, erfolgt gleichsam die Geburt, die volle, persönliche Erscheinung des Herrn zum Weltgerichte. Zwischen jenem τέλος, dem Ende der Wehen, und der eigentlichen Parusie liegt nichts mehr in der Mitte. Von diesen prophetischen Reden des Herrn finden wir, wie in den paulinischen Schriften mehrfach, so in unserer Stelle einen reinen Wiederhall. In der apostolischen Anschauung tritt die volle Ethik des ächten Prophetismus zu Tage. Nicht wahrsagerisch, von einer magischen Erleuchtung aus, bestimmt Johannes Zeitpunct und Umstände, sondern auf Grund seiner tiefsten Erfahrung der heiligen Wahrheit eröffnet er in prophetischer Rede ein göttliches Gesetz (ὁ ἀντίχρ. κτλ.) für die welthistorische Entwickelung des Reiches Gottes und schaut eine Thatsache, die Parusie, nicht als singuläres Factum in der Zufälligkeit oder auch in der nur durch des Vaters Allmacht und Allwissenheit bedingten Nothwendigkeit, sondern als ethische Krisis in der lebendigen, freien Entwickelung des Reiches Christi an. Denn die Gerichte Gottes wachsen ebensowohl aus der freien Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden heraus und haben eben deshalb ihre wahrhaften Anzeichen, als sie durch des Vaters Willen geordnet werden und deshalb plötzlich, wie ein Dieb in der Nacht, hereinbrechen. Von jener ersten Seite her fallen die göttlichen Gerichte in den Bereich der menschlichen Prophetie, nach dieser zweiten Seite hin gilt das Wort des Herrn: Zeit und Stunde hat der Vater seiner Macht vorbehalten. Die Wahrsagerei beruht mit ihrer Magik auf dem unsittlichen Verleugnen jenes Unterschiedes; aber die ächte Prophetie, alten wie neuen Testamentes, beruht mit ihrer heiligen Inspiration auf dem sittlichen Anerkennen desselben.

Von dieser, der heiligen Prophetie, wird die gottgeordnete Freiheit in der sittlichen Entwickelung des Reiches Gottes vorausgesetzt, während jene, die Mantik, die gemeine deterministische oder fatalistische Weltanschauung zur Voraussetzung hat. Jene ist deshalb eine heilige Offenbarung des lebendigen Gottes durch den sittlichen Menschen, diese ein unheiliges πάθος, in welchem der Mensch ohne freies Selbstbewußtsein, ohne sittliche Arbeit, ohne lebendiges Verständnis der Sachen gewiße atomistische Momente, wie sie durch eine willkührliche Nothwendigkeit determinirt erscheinen, im voraus anzeigen soll. Der ächte Prophet, als Dolmetsch Gottes, offenbart deshalb die heiligen Gesetze, nach welchen Gott die Entwickelung der Welt leitet, und schaut, was damit auf das innigste verbunden ist, die göttlichen Thaten in und an der Welt in ihrer Continuität an; einzelne Facta sagen die Propheten nur als die hervorragenden, hellen Spitzen einer continuirlichen Entwickelung voraus. So haben die Propheten des alten Testamentes vor dem Exil die nothwendige große Läuterung des Volkes Gottes vorherverkündigt, zugleich aber in der Wüste die Weinberge gesehn, in dem Thale der Trübsal die Pforte der Hoffnung erkannt (Hos. 2, 17). Die heilsame Krisis erschien als eine Neugeburt des Gottesvolkes und als nothwendige Vorbereitung der messianischen Zeit. Die chronologische Spannung zwischen dem Läuterungsgerichte und dem Erscheinen des Messias haben Hosea (2, 15 fll. 3, 5), Jesaja (7—12), Micha (4, 10 fll. 5, 1 fll.) u. a. nicht gemeßen, so wenig wie sie innerhalb der messianischen Periode den lebendigen Anfang und die letzte Vollendung chronologisch geschieden haben (Jes. 11, 1 fll. 65. 66. u. s. w.). Aber es giebt auch für das menschliche Urtheil keinen deutlichern Beweis der göttlichen Auctorität jener Weissagungen, als die keusche Wahrheit derselben und die ebenso demüthige Zurückhaltung als glaubensfrohe Zuversicht, mit der die alten Propheten auf die Offenbarung Gottes harren und an ihrem Verständniß arbeiten. Jesaja zeigt uns, wie sich aus dem prophetischen Anschauen des Kindes, in dessen Namen schon der reiche Grund der ganzen theokratischen

Hoffnung verborgen liegt (Jes. 7, 14), die Weissagung von der göttlichen Herrlichkeit des künftigen Messias immer lauterer und umfaßender entwickelt. Und wenn Micha das neue Heil in unmittelbarem Zusammenhange mit einer schon nahe bevorstehenden Krisis anschaut, so wagt er doch die Zeitform nur nach dem großen, von Jesaja verkündeten Ereignis „bis die Gebärende geboren hat" zu bestimmen und spricht nachher nur das ahnungsvolle Wort „fern ist die Zeit" (6, 11). Vgl. Fr. Düsterdieck in der oben citirten Abhandlung S. 139 fll. In ähnlicher Weise wird das prophetische Moment in unserer Stelle zu beurtheilen sein. Johannes erkennt wie Paulus (2 Theß. 2, 1–12), der Unterweisung des Herrn gemäß, in den kräftigen Irrthümern der Gegenwart die Anzeichen der herannahenden Entscheidung. Die letzte Stunde ist da, die Parusie steht bevor. Die letzte Stunde ist die Schlußperiode des αἰὼν οὗτος, die Periode der „Wehen", welche in einem ununterbrochenen Zusammenhange von ihrem Anfangspuncte, der Zerstörung Jerusalems, bis zu dem Ende hin, auf welches sogleich die Parusie folgt, fortdauern. Wie lange diese Wehen dauern würden, hat Johannes nicht vorwitzig gemeßen, und hatte hierzu auch um so weniger Veranlaßung, als es ihm, wie Socin treffend bemerkt, gar nicht auf eine Erörterung der ἐσχάτη ὥρα an sich, sondern vielmehr, im paraklетischen Hinblick auf die bevorstehende Parusie, auf die Warnung vor den antichristischen Lügnern, deren Auftreten ein Anzeichen der großen Krisis ist, ankam. Darin hat sich Johannes nicht geirrt, daß er den realen Beginn der allerdings durch die ganze welthistorische Entwickelung des Reiches Christi continuirlich fortlaufenden Krisis bald erwartete; denn das damalige Geschlecht erlebte, wie der Herr geweissagt hatte, die Zerstörung der heiligen Stadt, ein Ereignis, über dessen weltgeschichtliche und weltgerichtliche Bedeutung kein Zweifel herrscht. Hier tritt der Unterschied unserer Ansicht von der durch Lücke, Neander, Meyer und Lünemann vertretenen klar hervor. Wir sagen nicht, daß Johannes, obgleich er durch die geschehene Zerstörung Jerusalems eines Beßern hätte belehrt sein

sollen, doch noch in einer gewißen jüdischen Beschränktheit und Kurzsichtigkeit die Parusie des Herrn wenigstens innerhalb der Lebensdauer des damaligen Geschlechtes erwartet und darin sich geirrt habe, sondern wir meinen, daß der Apostel sich darin nicht geirrt habe, daß er den realen Eintritt des Weltgerichtes zu erleben erwartete, weil dieses mit seinem wirklichen Anfangspuncte in des Apostels Lebzeit fiel. Die beginnenden Zeichen, nämlich das Hervortreten der äußersten Bosheit, der geradezu antichristlichen Lüge, deuteten an und erforderten mit ethischer Nothwendigkeit den Beginn des äußersten Gerichtes; denn mit der menschlichen Bosheit und der antichristlichen Feindschaft wider das Reich Gottes hält auch die göttliche Gerechtigkeit und der Sieg des richtenden Christus gleichen Schritt. Ist somit der prophetische Gehalt der apostolischen Aussage wahr, so kann von hier aus unbedenklich anerkannt werden, daß Johannes die zeitliche Dehnung von dem realen Anfange bis zu dem factischen Ende der Wehen entweder gar nicht oder selbst zu kurz gemeßen habe. In dem letztern Falle, welchen man wegen der communicativen Redeweise V. 28 annehmen kann, würde nur zu sagen sein, daß Johannes gerade als ächter Prophet, im Gegensatz zu aller wahrsagerischen Täuscherei, nicht unbedingt über die Gränze menschlicher Beschränktheit hinausgerückt sei, sondern daß er, indem er wahrhaft sagte, was er nur durch die besondere Erleuchtung des heiligen Geistes sagen konnte, doch auch wieder das nicht sagen konnte, was zu wißen keinem Menschen gegeben war. Ein vorwitziges Fragen oder eine jüdische Beschränktheit würde auch so nicht vorliegen, weil der Apostel die bevorstehende Krisis, deren reale Continuität er mit prophetischem Geiste richtig angeschaut hat, nur ohne chronologische Unterscheidung von Anfang, Fortgang und Ende, und insofern in falscher Perspective gezeichnet hätte. Aber nach unserer Meinung ist textgemäß zu urtheilen, daß Johannes gar keine chronologische, sondern nur eine reale Bestimmung habe geben wollen. Dafür spricht das ἐὰν vor φανερωθῇ V. 28, denn das recipirte ὅταν, die accurate Zeitpartikel, ist von der Kritik

entschieden zu verwerfen. Johannes setzt als unzweifelhaft das Factum voraus, daß der Herr erscheinen wird, und gründet hierauf seine Paraklese, auf den Zeitpunct aber, wann die endliche Parusie eintreten wird, kömmt gar nichts an. Die communicative Rede aber ist in der Sache selbst, welche kraft der Gemeinschaft des Glaubens alle Gläubigen, den Apostel wie seine Leser (vgl. II, 1), angeht, völlig begründet und durch die liebevolle Eindringlichkeit der ganzen Warnung von V. 18 an so natürlich nahe gelegt*). Anders steht allerdings die Sache in der Stelle 1 Theff. 4, 15 (*ἡμεῖς οἱ ζῶντες κτλ.*), wo man nicht umhin kann, in dem eben angegebenen Sinne anzuerkennen, daß Paulus die chronologische Perspective zu kurz angeschauet habe, eine Unvollkommenheit, welche in dem Apostel selbst durch die sittliche Entwickelung seines Lebens in Gott immer mehr überwunden und zur lautern Wahrheit verklärt ist (2 Theff. 2, 1 fll. Röm. 11, 25 fll.).

Es ist also, sagt der Apostel, die letzte Stunde. In dieser sollte, wie die Leser schon wißen, „der Antichrist“ kommen; und schon ist auch der Geist des Antichrists wirksam vorhanden (IV, 3), denn schon sind „viele Antichristen“ aufgetreten, so daß das antichristische Kennzeichen der letzten Stunde vorliegt. Was oder wen versteht Johannes unter *ὁ ἀντίχριστος*? und wer sind die *ἀντίχριστοι πολλοί*, die in einem so wesentlichen Zusammenhange mit „dem Antichrist“ stehen, daß in der factischen Erscheinung derselben das reale Vorhandensein des „Geistes des Antichrists“ (IV, 3), und insofern des Antichrists selber erkannt wird? Was zuerst die philologische Begründung der Erklärung betrifft, so leugnet jetzt niemand mehr, daß das Compositum *ἀντίχριστος* kraft der Präposition *ἀντί* ebenso gut einen Widerchrist, d. h. einen Geg-

*) In ganz gleichem Sinne sagt z. B. Cyrill (Catech. XV. Opp. ed. Jo. Prevot. Paris. 1631. p. 157), indem er die zweite Parusie Christi der ersten Erscheinung desselben in der Knechtsgestalt gegenüberstellt: „laßt uns auch die zweite Parusie erwarten — *καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ ἐροῦμεν πάλιν τὸ αὐτὸ, ἵνα μετ᾽ ἀγγέλων συναντήσαντες τῷ δεσπότῃ προσκυνοῦντες εἴπωμεν, Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμ. κτλ.* Aus dieser Redeweise wird niemand folgern, daß Cyrill gemeint habe, er selbst werde die Parusie erleben.

ner Christi, adversarius, contrarius Christo (Augustin, Socin, u. v. a.), als einen Afterchrist oder Pseudochrist d. h. einen sich für Christum ausgebenden Lügner, tentans semet ipsum Christum ostendere (Irenäus adv. haer. V. c. 25), bezeichnen kann, wobei es sich freilich von selbst versteht, daß entweder die eine oder die andere Vorstellung im Sinne des Apostels gelegen haben kann, nicht beide zugleich (J. Lange), am wenigsten in der Weise (Sander, S. 152), daß ὁ ἀντίχρ. vorzugsweise den Nachäffer, die Pluralform aber vorzugsweise die Feinde Christi bezeichne. Nur Grotius, dem einige unbedeutende Andere nachgefolgt sind, hat aus Partheilichkeit für seine Sacherklärung die Bedeutung „Widerchrist“ geleugnet und die „Pseudochrist“ gefordert. Der Johanneische ἀντίχριστος, sagt er, habe mit dem Paulinischen ἀντικείμενος (2 Theff. 2, 3) durchaus nichts zu thun: ἀντικείμενος est is, qui Deo summo se hostem profitetur; ἀντίχριστος, qui se Christum facit. Grotius denkt deshalb mit dem Syrer an die Pseudochristi, deren Auftreten der Herr selbst geweissagt habe (Matth. 24, 5. 24.). Der Ausdruck ἀντίχριστος sei ganz nach Analogie des Wortes ἀντιβασιλεὺς, welches ohne Zweifel einen Vicekönig, nicht einen Gegenkönig bedeute, zu beurtheilen. Grotius hätte leicht noch mehr derartige Composita anführen können. In den Briefen des Ignatius z. B. findet sich nicht selten der Ausdruck ἀντίψυχος (Smyrn. 10. Ephes. 21. Polyc. 2. 6), der im Sinne etwa mit ἀντίλυτρον übereinkömmt. Auch das Homerische ἀντίθεος „göttergleich“ gehört hieher. Bekannt ist namentlich das Wort ἀνθύπατος, Proconsul. Allein auf bloß philologischem Wege ist die Erklärung des johanneischen ἀντίχριστος nicht zu finden, und da haben sie auch, wie die Geschichte der Auslegung deutlich zeigt, die ältesten Ausleger, namentlich die Griechen, nicht gesucht. Aus der Grundbedeutung von ἀντί „vor, gegenüber“ ergiebt sich beiderlei Sprachgebrauch, daß ein mit dieser Präposition componirtes Nomen sowohl das in entsprechender Ähnlichkeit dem Bilde gegenüberstehende Gegenbild (τύπος — ἀντίτυπος), als auch das feindlich Entgegengesetzte (ἀντιφιλόσοφος) bezeichnen

kann. Dies zeigt sich namentlich daran, daß ein und dasselbe Wort in beiderlei Bedeutungen vorkömmt. Den Ausdruck ἀντίθεος verstehen manche selbst bei Homer (vgl. Schneider, Lex. s. v.) in einigen Stellen als „gottwidrig", wie derselbe bei späteren Autoren ohne Frage sich findet. Philo (de Conf. ling. p. 332 ὁ ἀντίθεος νοῦς. de Somn. p. 1133. bei Lösner, observatt. zu uns. St.) hat das Wort in dem Sinne; und die Kirchenväter, welche meistens wegen der Schilderung 2 Thess. 2, 4 das Wort ἀντίθεος im Sinne jener Stelle gebrauchen — wie z. B. Chrysostomus (bei Suicer p. 391) erklärt: ἀντίθεός τις ἔσται, καὶ πάντας καταλύσει τοὺς θεοὺς καὶ κελεύσει προσκυνεῖν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ θεοῦ —, statuiren doch auch unbedenklich die Bedeutung θεόμαχος (z. B. Hippolyt, de Christo et Antichr. c. 15. Vgl. Ignatius, Ep. ad Philipp. c. 12.). Das johanneische ἀντίχριστος aber ist nicht allein von den Lateinern Tertullian (de praescript. haer. c. 4. Qui antichristi interim et semper, nisi Christi rebelles?), Augustin, der die auf wunderlicher Verwechslung beruhende Deutung Antechristus, d. h. der vor der Parusie Christi auftreten wird, verwirft, und Beda, sondern auch von den bedeutendsten Griechen als eine Bezeichnung der Feindschaft wider Christum verstanden. So erklärt Didymus, die seien Antichristen zu nennen, welche falsa de Christo docent, *contraria* sapiunt quam Christi ecclesia. In demselben Sinne ist die feine Bemerkung des Theophylact (vgl. auch Oecumenius und die Scholiasten) zu V. 21 zu verstehen, daß Christus die Wahrheit selbst sei (Joh. 14, 6), daher ὁ ψεύστης, ἐναντίος ὢν τῇ ἀληθείᾳ, ἤτοι τῷ Χριστῷ, ἀντίχριστός ἐστιν. Von rein philologischem Standpuncte aus ist deshalb zu urtheilen, daß der johanneische Ausdruck ἀντίχριστος ohne alle Schwierigkeit als „Widerchrist" verstanden werden kann. Wahrscheinlich wird diese Bedeutung von vornherein dadurch, daß Johannes, dem jenes Wort eigenthümlich ist (V. 22. IV, 3. 2 Joh. 7), das Compositum ψευδοπροφήτης ganz wohl kennt (IV, 1). Weshalb hätte er nicht auch den Ausdruck ψευδόχριστος (Matth. 24, 4) beibehalten, wenn er diese Vorstellung

hätte aussprechen wollen? Allein weder an unserer Stelle noch in der Parallele IV, 1 fll. ist irgendeine Spur dieser Vorstellung zu entdecken, vielmehr geht aus beiden Schilderungen, namentlich aus II, 22 deutlich hervor, daß das eigentliche Wesen der antichristischen Erscheinung eine lügnerische Ableugnung Christi, also ein verderblicher, den Grund der christlichen Wahrheit umstürzender Irrthum ist. Hierüber sind auch wenigstens in Ansehung der „vielen Antichristen" alle Ausleger — mit Ausnahme des Grotius und seiner wenigen Nachfolger — einig. Die Ausleger nennen entweder solche Ketzer, die sonst in der neutestamentlichen Geschichte vorkommen, wenigstens noch in die apostolische Zeit gehören, oder sie fügen auch spätere Namen bei, indem sie die späteren Ketzereien im lebendigen Zusammenhange mit denen aus der apostolischen Zeit anschauen (αἱρεσιῶται, ὧν ὁ κατάρατος Οὐαλεντῖνος ἀπεγεννήθη. Oecumenius zu V. 22). So werden Simon Magus, Cerinth, Ebion, die Gnostiker überhaupt, die Nikolaiten (Apoc. 2, 6), Diotrephes (3 Joh. 9), Hymenäus und Philetus (2 Tim. 2, 17), aber auch Basilides, Valentin, Marcion u. a. genannt (vgl. Oecumenius, Scholiasten, Augustin, Beda, Calvin, Luther, Calov, J. Lange u. a.; auch Irenäus, Hippolytus a. a. O.). Das richtige, auch von allen neuern Auslegern im Wesentlichen anerkannte Moment in dieser Erklärung der „vielen Antichristen" besteht darin, daß die Häresie als Widerspruch gegen die christliche, auf der Person Christi beruhende Wahrheit, also als feindlicher Gegensatz gegen Christum selber verstanden wird. Aber die alten Ausleger geben um so weniger ein klares Bild von den johanneischen Antichristen, je mehr Ketzernamen sie zusammenstellen. Haben doch Oecumenius und der Scholiast I. sogar die jüdische Leugnung Jesu Christi als des Messias, des Sohnes Gottes herbeigezogen, um V. 23 zu erklären, während Beda, nach Augustins Vorgange, neben Ketzern und Juden auch noch die sittenlosen Christen, die mali Catholici, zu den „Lügnern" (V. 22) rechnet. Es kömmt aber darauf an, einerseits das antichristische Wesen der von Johannes ge-

straften Irrlehrer, die aus der Gemeinschaft der Christen selbst hervorgegangen sind (V.19), an und für sich zu erfaßen, namentlich zu verstehn, in welchem Sinne der Apostel sage, daß die antichristische Leugnung des Sohnes zugleich eine Leugnung des Vaters sei (V. 23), anderseits das Verhältnis der „vielen Antichristen", zu dem einen „Antichrist" richtig zu verstehn. Dies Letztere ist namentlich den griechischen Kirchenvätern nicht gelungen, weil sie, die johanneische Spur gänzlich verlaßend, sogleich auf die paulinische Darstellung 2 Theſſ. 2, 1 fll. übersprangen, mit dieser die prophetischen Schilderungen namentlich im Daniel (*Δανιὴλ, ὑπὲρ πάντας ἐπαινῶ σε.* Hippolytus, a. a. O. Cap. 31) und in der Apokalypse verbanden und das Ganze durch unächte apokalyptische Zusätze verdarben. Die Ansichten der griechischen Kirchenväter, die mit der phantastischen Apokalyptik der Juden Hand in Hand gehn, weichen so sehr von der johanneischen Einfalt und Reinheit ab, daß dieselben erst beseitigt werden müßen, bevor unter Prüfung anderer Meinungen die Entwickelung der apostolischen Vorstellung versucht werden kann.

Alles was die griechischen Kirchenväter, namentlich Irenäus (adv. haer. V, 25), Hippolytus in seinem Buche über Christum und den Antichrist (vgl. das dem Hippolytus untergeschobene, aus seiner ächten Schrift verfertigte Buch de consummatione mundi, in der Ausgabe des Fabricius), Cyrill von Jerusalem in seiner 15. Katechese und Theodoret (Epit. div. decret. c. 23. Opp. Paris 1642. Tom. IV, p. 300 sqq. Comment. in Dan. II p. 636 sq.) über den Antichrist aussagen, beruht auf der Voraussetzung, daß der johanneische Antichrist identisch sei mit dem paulinischen *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἀντικείμενος κτλ.* (2 Theſſ. 2, 3 fl.) und mit dem Thier in der Apokalypse (Cap. 13), wie mit dem kleinen Horne, welches auf dem Haupte des vierten Thieres bei Daniel (7, 7 fll. 20 fl.) hervorbricht und die andern zehn Hörner theils abstößt, theils unter sich beugt. Aber auch andere Schilderungen von außerordentlichen Erscheinungen der gottwidrigen Bosheit werden auf diesen Antichrist

bezogen. So erkennt Hippolytus (c. 48 sqq.) in der babylonischen Hure (Apok. 17. 18.) das Bild des Antichrists und seines Reiches. Der „Gottlose", welchen nach Jesaja (11, 4. LXX ἀσεβῆ) der Messias durch den Hauch seines Mundes tödten soll, wird von allen Griechen ganz wie von den Juden (s. u.), als eine bestimmte Person, als der Antichrist, verstanden. Und weil Paulus sagt, daß der Widersacher sich über alles, was Gott heißt, erheben, sich selbst in den Tempel Gottes setzen und sich für Gott ausgeben werde, so wird von den griechischen Kirchenvätern vorzugsweise die Vorstellung des falschen Messias, des Pseudochrists ausgesprochen und häufig aus solchen Stellen der alten Propheten erläutert, in welchen z. B. der trotzige Hochmuth der Feinde der Theokratie, die sich nicht als Werkzeuge in Gottes Hand, sondern als unwiderstehliche Sieger betrachten, gestraft wird (Jes. 10, 12 fll. 14, 12 fll. Ezech. 28, 2 fll.). In demselben Sinne stellen Hipolytus (c. 49) und Theodoret (II p. 687) den Antiochus Epiphanes (1 Makk. 1) als Typus des Antichrists auf. So erscheint der Antichrist nicht nur überhaupt als das Ideal der gottwidrigen und christusfeindlichen Bosheit, sondern genauer als das lügenhafte Widerspiel desselben, indem der Antichrist sogar in vielen Einzelheiten die wahre Geschichte des fleischgewordenen Gottessohnes täuschend nachäfft (Hippolyt. c. 6. 14), denn — ἐξομοιοῦσθαι μέλλει τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, wie Hippolytus (c. 48) bemerkt, indem er sogar in den Hörnern des Antichrists (Dan. 7, 2 fll.) eine lügnerische Ähnlichkeit mit dem Lamme Gottes findet. In diesem Sinne sagt Cyrill (p. 162 sq.): gleichwie der Teufel vor der ersten Erscheinung des Herrn, vor der Geburt desselben, allerlei Fabeln von Göttern, die von Weibern geboren seien, ausgesprengt habe, so würde er auch vor der zweiten Erscheinung Christi, vor der Parusie, den Antichrist, einen in allen Künsten der Zauberei höchst erfahrenen Menschen, herbeibringen, welcher der römischen Weltherrschaft sich bemächtigen, sich selbst für den Christ ausgeben und viele, aus den Juden und aus den Heiden, verführen werde (ἀλλ' ὥσπερ μέλλοντος αὐτοῦ — sc. Χρι-

στοῦ — πρότερον ἐνανθρωπεῖν, καὶ ἐκ παρθένου γεννᾶσθαι προςδοκωμένου θεοῦ, προδιέβαλεν ὁ διάβολος τὸ πρᾶγμα κακούργως ἐν εἰδωλολατρείᾳ θεοὺς ψευδεῖς γεννῶντας καὶ γεννωμένους ὑπὸ γυναικῶν προμυθολογήσας, ἵνα προλαβόντας τοῦ ψεύδους, ὡς ἐνόμιζεν, ἀπιστηθῇ καὶ τὸ ἀληθές, οὕτω μέλλοντος Χριστοῦ δεύτερον ἔρχεσθαι τοῦ ἀληθοῦς ἐφόδιον λαμβάνων τὴν τῶν ἀκάκων προςδοκίαν ὁ ἀντικείμενος, καὶ μάλιστα τῶν ἐκ περιτομῆς, ἄγει τινὰ ἄνθρωπον μάγον καὶ τῆς ἐν φαρμακείαις καὶ ἐπαοιδαῖς ἀπατηλῆς κακοτεχνίας ἐμπειρότατον, ἁρπάζοντα μὲν ἑαυτῷ τῆς Ῥωμαίων βασιλείας τὴν ἐξουσίαν, ψευδῶς δὲ Χριστὸν ἑαυτὸν ἀποκαλοῦντα καὶ διὰ μὲν τῆς τοῦ Χριστοῦ προςηγορίας Ἰουδαίους τοὺς μὲν τὸν ἠλιμμένον προσδοκοῦντας ἀπατοῦντα, τοὺς ἐξ ἐθνῶν δὲ τὰς μαγικὰς φαντασίας ὑπαγόμενον). Hiernach erscheint der Antichrist jedenfalls als ein Mensch, welchen der Satan gebraucht (ἄνθρωπον μάγον. ὁ Σατανᾶς ὀργάνῳ κέχρηται ἐκείνῳ αὐτοπροςόπως ἐνεργῶν. Cyrill, p. 164. Theodoret, II, 636. Oecumenius, zu IV, 4: ὁ Ἀντιχρ., ἄνθρωπος τὸν Σατανᾶν περιφέρων. Hippolytus, c. 6. Hieronymus, in Jesaj. 23. Irenäus, a. a. O. omnem suscipiens diaboli virtutem), in welchem der Satan selbst wirksam ist. Aber man geht auch noch einen Schritt weiter und betrachtet den Antichrist geradezu als den incarnirten Satan. So Theodoret, welcher a. a. O. sagt: πρὸ τῆς δεσποτικῆς ἐπιφανείας ἥξει φύσιν ἀνθρωπείαν ὑποδὺς ὁ τῶν ἀνθρώπων ἀλάστωρ, ὁ ἀντίθεος δαίμων, ὁ τῆς θείας προςηγορίας λῃστής. Am weitesten ist diese Vorstellung ausgesonnen bei Pseudohippolytus (de consummat. mundi c. 22.), nach welchem auch die Geburt aus der Jungfrau vom Antichrist nachgeäfft wird: τίκτεται δὲ ἐν πλάνῃ ἐκ παρθένου. — ὁ δὲ διάβολος εἰ καὶ σάρκα ἀναλάβοι, ἀλλὰ ταῦτα ἐν δοκήσει φανταστικὴν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ οὐσίαν ἀναλήψεται ὄργανον. Auftreten aber wird der Antichrist, wenn das römische Weltreich seinem Untergange nahe ist. Denn Daniel schaut vier Weltreiche, das babylonische, das persische,

das macedonische, endlich das römische. Wenn das letztere zehn gleichzeitige Könige hat, entsprechend den zehn Hornern des vierten Thieres, so wächst aus dem Haupte dieses Thieres ein neues Horn hervor, welches drei von jenen Hörnern abstößt, die sieben andern aber niederzwängt; das ist der Antichrist, welcher drei römische Könige — wie Hippolybus (c. 25. 52) sagt, die von Aegypten, Libyen und Aethiopien — vernichtet, die übrigen sich unterwirft und selbst die Herrschaft behauptet. Drei und ein halbes Jahr (Dan. 7, 25) wird so der Antichrist herrschen und gegen alle Menschen, besonders gegen die Christen, wüthen. Denn er ist *τύραννος καὶ βασιλεὺς, κριτὴς δεινὸς, υἱὸς τοῦ διαβόλου, σκεῦος τοῦ σατανᾶ* (Hippolytus c. 15. 57. Cyrill, p. 164.). Er läßt sich als Gott verehren, die Heiligen verfolgend, Christum lästernd (*ἄρχεται ἑαυτὸν ὑψοῦν καὶ δοξάζειν ὡς θεὸν, διώκων τοὺς ἁγίους καὶ βλασφημῶν τὸν Χρίστον*). Man weiß auch, daß er aus dem Stamme Dan hervorgehn wird (vgl. Theodoret und Methodius, bei Suicer s. v.). Hippolytus (c. 14) erweist dies daraus, daß Dan in dem Segen Jacobs (Gen. 49, 17) mit einer Schlange, also mit dem Thiere, dessen sich der Satan zur Verführung der ersten Menschen bediente, verglichen wird. Gegen den Antichrist werden, nach Dan. 9, 27. Mal. 3, 23, Apoc. 11, 3., Henoch und Elias auftreten, die in Säcke gekleidet 1260 Tage lang vor der Lüge warnen, Buße predigen und die Parusie des Herrn ankündigen werden (Hippolytus, c. 43. 60. Pseudohippolytus c. 29. Theodoret, Methodius, Johannes Damascenus, bei Suicer). Endlich wird der Antichrist von dem erscheinenden Christ abgethan werden, nach 2 Thess. 2, 10. Jes. 11, 4. Dan. 7, 26.

Mit diesen Ansichten der griechischen Kirchenväter stimmen die jüdischen Erwartungen, wie sie in den rabbinischen Schriften ausgesprochen sind, so auffallend überein, daß ein wechselseitiger Einfluß gar nicht zu verkennen ist, wenn es auch schwer sein mag, im Einzelnen die Momente zu bestimmen, welche entweder der patristischen oder der rabbinischen Entwicke-

lung ursprünglich angehören. Manches in den rabbinischen Angaben ist augenscheinlich aus dem christlichen Gebiete entnommen und dann im gegenchristlichen Interesse umgeformt. Die alttestamentlichen Stellen, aus welchen die Juden ihre Meinungen über die Erscheinung des Messias und die vorangehende Erscheinung des „Gottlosen", des „Armillus", des „Antichrists" ableiten, sind dieselben, wie bei den Kirchenvätern. Gemäß der Danielischen Schilderung des vierten Weltreiches blicken die Juden, indem sie den Messias wie seinen Widersacher erwarten, nach Rom. Das jerusalemitische Targum (zu Exod. 12, 42. bei Buxtorf, p. 1269) sagt: Moses egredietur e deserto, et Messias egredietur ex Roma. Wenn aber in den jüdischen Schriften (vgl. Bertholdt, christol. §. 16. besonders Eisenmenger, entdecktes Judenthum. Thl. II. Cap. 13.) Rom als Ausgangspunct des Messiasfeindes genannt wird, so ist das ohne Zweifel nicht allein aus der Deutung des vierten Danielischen Thieres vom römischen Weltreiche, sondern auch daraus zu erklären, daß die Juden die Hauptstadt der christlichen Welt, den Sitz des Pabstes, als die Geburtsstätte des „Gottlosen", der wider den ächten Messias streiten würde, brandmarken wollten. In den Zügen nämlich, mit welchen sie ihren „Antichrist" schildern, kann man kaum die blasphemische Schilderung des christlichen Messias verkennen. Es heißt in einer solchen Schrift (Afkath rochel, bei Eisenmenger, S. 704 fll.), in welcher von den zehn Vorzeichen der Erscheinung des Messias gehandelt wird, das siebente Zeichen werde das Auftreten des Messiasfeindes sein. In Rom, und zwar in einem „Schandhause" oder „Spotthause", d. h. in einer christlichen Kirche, sei ein wunderschönes Marmorbild, welches eine Jungfrau, die noch keinen Mann erkannt hätte, darstelle. Diesen Stein werde „der gottloseste Bösewicht unter den Völkern der Welt" d. h. der Satan, „erhitzen, Unzucht mit ihm treiben und Gott ihren Samen in demselben bewahren und aus demselben eine Creatur erschaffen und ein Kind formiren; der Stein werde nachher sich spalten und aus demselben die Gestalt eines Menschen kommen, welcher Armillus heißt. Dieser wird der Wi-

dersacher (השטן) sein, welchen die Völker den Antichrist (אנטיקרישטו) nennen*)." Dieser Armillus wird dann als ein Ungeheuer von zwölf Ellen Länge und zwölf Ellen Breite geschildert. „Derselbe wird, heißt es weiter, zu den gottlosen Edomitern — worunter die Christen verstanden werden — gehn und zu ihnen sagen: ich bin der Messias, ich bin Euer Gott." Die Christen glauben an ihn, schaaren sich um ihn und streiten mit ihm gegen den durch Elias und Henoch vorher angekündigten Messias, welcher nach drei Monaten eine ungeheure Niederlage unter den Kindern Esaus anrichtet und den „Gottlosen" mit dem Hauche seines Mundes tödtet (Jes. 11, 4). — Während so der Widersacher des von den Juden erwarteten Messias, der gottlose Armillus, der Sohn des Satan, als derjenige erscheint, welchen „die Völker", d. h. doch wohl besonders die Edomiten oder die Christen, den Antichrist nennen, aber als den wahren Christ annehmen, so findet sich der gehäßige, gegen die Christen gerichtete Sinn dieser ganzen Vorstellung bei *Abarbanel* (vgl. *Eisenmenger*, a. a. O. S. 747.) in der Weise ausgeprägt, daß der Messias selbst, nämlich der Sohn Josephs, der Antichrist genannt wird und zwar deshalb, weil er *gegen die Christen* kämpfen werde. *Abarbanel* unterscheidet nämlich mit vielen Rabbinen (*Bertholdt*, §. 17. *Eisenmenger*, S. 703 fll.) den Messias, den Sohn Josephs, von dem Messias, dem Sohne Davids. Jener erscheint zuerst, als Vorläufer von diesem. Der Messias Sohn Josephs wird mit den Israeliten gegen den Armillus und seine Schaaren, d. h. gegen die Christen und die unter der Anführung von Gog mit denselben alsdann verbündeten Türken, welche gegen die heilige Stadt, wie es schon einmal in den Kreuzzügen geschehn ist, heranziehn werden, streiten. Allerdings wird der Sohn Josephs, der von diesem Streite den Namen Antichrist hat, von dem Armillus — jedoch ohne daß dieser das weiß — getödtet und von den Juden beweint

---

*) Die Worte lauten im Original so: ויוצא ממנה דמות אדם ושמו ארמילוס השטן זה שהאומות קורין אתו אנטיקרישטו.

(Sach. 12, 10 fl.), aber von dem alsbald herrlich erscheinenden Messias dem Sohne Davids und von Elias wieder auferweckt werden.

Die Darstellung dieser patristischen und rabbinischen Meinungen wird hoffentlich nicht überflüßig erscheinen, wenn auch aus denselben keine Hülfe bei der Erforschung der johanneischen Vorstellung gewonnen werden kann. Ganz abgesehn von den durchaus unbiblischen Zuthaten, womit auch die griechischen Kirchenväter das Bild des Antichrists ausgestattet haben, wird der besonnene Schriftforscher Bedenken tragen müßen, die mit der keuschesten Zurückhaltung gegebenen Andeutungen des Johannes über den Antichrist ohne weiteres mit den Farben des Daniel oder der Apokalypse auszumalen. Johannes erörtert hier nicht „die Lehre vom Antichrist", wie Sander sich ausdrückt, sondern eher wäre mit Episcopius zu urtheilen, daß man überhaupt nicht fragen könne, wer der Antichrist sei, weil der Apostel selbst es nicht gesagt habe. Aber bis auf einen gewißen Punct ist allerdings die Anschauung des Apostels zu erkennen. Mit den johanneischen Andeutungen muß die genauere Darstellung des Apostels Paulus (2 Theß. 2, 1 fll.) verglichen werden. Die von den Kirchenvätern und manchen spätern Auslegern herbeigezogenen Schilderungen im Buche Daniel und in der Apokalypse zur Erklärung unserer Stelle anzuwenden, ist theils schon deshalb bedenklich, weil jene beiden Bücher an canonischer Dignität hinter den johanneischen wie den paulinischen Briefen entschieden zurückstehn, theils aber unmöglich, weil jene dunkeln Visionen wohl von den klaren apostolischen Briefen aus Licht empfangen, nicht aber umgekehrt diese aufhellen können.

Von dem Leichtern zum Schwerern aufsteigend fragen wir zuerst nach dem Wesen der „Vielen", welche von dem einen Antichrist ihren Namen haben, in denen der Geist des Antichrists sich zeigt, welche also an ihrem Theile das Wesen des Antichrists offenbaren müßen. Antichristen nennt der Apostel gewiße Menschen, welche eine gefährliche Irrlehre aussprengen und durch diese die Christen täuschen und um die Wahrheit

und das Leben in der Wahrheit betrügen (V. 26. 2 Joh. 7). Der Inhalt jener Irrlehre wird an unserer Stelle (V. 22) nur kurz angedeutet, genauer in der Parallele IV, 2 fll. beschrieben. Sie „leugnen daß Jesus der Christ ist", und zwar in dem Sinne, daß sie sagen: Jesus Christus sei nicht im Fleische erschienen, sei nicht der Sohn Gottes (IV, 2 fll. Vgl. I, 1 fll. IV, 14 fl. V, 5 fll. 20 fl.). Aber auf den Inhalt und die Faßung der Irrlehre kömmt es jetzt nicht an, sondern auf das ethische Wesen derselben; dieses ist aber Lüge. Das Antichristenthum fällt mit der absoluten Lüge zusammen (V. 22). Christus selbst ist die Wahrheit, sein Wort ist das absolut wahre; der heilige Geist, das *χρῖσμα*, welches von ihm, dem *Χριστός*, die Gläubigen empfangen haben (V. 27), ist wahr, durchaus nicht Lüge, (V. 27), ist der Geist der Wahrheit (IV, 6); jeder antichristische Gegensatz also, sei es in der Lehre, sei es im Wandel (III, 7), ist lügnerische Täuscherei (*πλανᾶν*, *πλάνη*, *πλάνος*. V. 26. III, 7. 2 Joh. 7 fl.); der Geist des Antichrists ist der Geist der Lüge und des Betrugs (IV, 6), es sind Pseudopropheten (IV, 1), welche von diesem antichristischen Geiste sich leiten laßen. Aus welcher Quelle also das antichristische Wesen stammt, kann im Sinne des Johannes nicht zweifelhaft sein. Aus der Wahrheit kann die Lüge nicht kommen (V. 21). Der Geist des Irrthums ist seinem ursprünglichen Wesen nach von dem Geiste der Wahrheit (IV, 6) ebenso sicher zu unterscheiden, als die Werke der Finsternis von den Werken des Lichtes, die Sünde von der Gerechtigkeit, die Kinder des Teufels von den Kindern Gottes (III, 3—10). Die Lüge stammt, wie die Werke der Ungerechtigkeit, aus der Welt, aus dem Teufel, dem Lügner und dem Vater der Lüge (Joh. 8, 44), durchaus nicht aus Gott. Treffend hat in diesem Sinne der Scholiast II. zu V. 22 angemerkt: *ὁ ψεύστης, τὸ τοῦ διαβόλου ὄνομα.* Zwar sind die Antichristen aus der christlichen Gemeinschaft hervorgegangen, aber unmöglich haben sie wahrhaft und wesentlich zu derselben gehört; ihr eigentlicher Ursprung kann nicht in der Wahrheit liegen, weil die Wahrheit nie die Lüge erzeugen kann (V. 19. 21).

Die Erscheinung der antichristischen Lüge weist also in das finstere Geheimnis der satanischen Bosheit zurück, die Antichristen erscheinen als Kinder des Teufels und der Antichrist wird demnach nur in irgendeiner unmittelbaren Verbindung mit dem Satan aufzufaßen sein. Das folgt nicht nur im Allgemeinen daraus, daß Johannes die Lüge an sich als das Gebiet der satanischen Wirksamkeit überhaupt ansieht, sondern diese apostolische Grundanschauung tritt auch in vielen besondern Beziehungen ganz ausdrücklich hervor. Ganz ähnlich wie der Apostel V. 18 fll. seine Warnung vor der antichristischen Lüge anknüpfte an die Warnung vor der Welt, dem Reiche des Argen (V. 15 fll.), und schon jene Warnung wesentlich auch darauf gründete, daß die Gläubigen in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne den Bösen überwunden haben (V. 13. 14), so ist auch die warnende Schilderung der antichristischen Pseudopropheten IV, 1 fll. ganz von der Vorstellung getragen, daß der Sieg der Gläubigen, welche Christum und seine Wahrheit — das χρῖσμα II, 20. 27 — festhalten, ein Sieg über den Bösen und dessen täuschende Lüge ist. Christus, der in den Gläubigen ist, ist größer, als der, welcher in der Welt ist (IV, 4). Welt, Finsternis, Lüge, zumal die antichristische Lüge, und Satan gehören also zusammen, wie Gott, Licht, Wahrheit, Christus zusammengehören. Der Sieg über die Welt und ihren Fürsten ist in dem Glauben, daß Christus der Sohn Gottes ist (V, 5), also in demselben Glauben, gegen welchen die antichristische Lüge sich erhebt. Wer diesen Glauben hat, der ist aus Gott geboren (V, 1), der hat darin das Leben, weil er darin den Sohn und den Vater hat (V, 10 fll. II, 23 fll.), der erweist sich darin auch durch das Thun der Gerechtigkeit, zumal durch Liebe, als Kind Gottes (III, 3 fl. V, 1). Aber gegen diesen Glauben streitet auch mit der antichristischen Lüge, mit der Leugnung, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes, im Fleische erschienen sei, der Böse durch seine Kinder, durch die falschen Propheten, die „vielen Antichristen", und durch „den Antichrist", der noch kommen soll. Es steht also fest, daß jede Erklärung den Sinn des

Johannes verfehlt, welche "den Antichrist" anders als in einem ausdrücklichen Zusammenhange mit dem Satan auffaßt. Als zweite Norm für die Auslegung ergiebt sich schon aus dem bisher Entwickelten, daß „der Antichrist" nur persönlich, nicht generisch, nicht als eine abstracte Idee verstanden werden darf. Gegen eine solche Deutung spricht für jeden unbefangenen Leser, selbst abgesehen von 2 Theff. 2, 1 fll., die ganze Fassung der apostolischen Warnungen, die bestimmt markirte Form ὁ ἀντίχριστος, das ἔρχεται V. 18, der Zusammenhang zwischen den vielen persönlichen Antichristen und dem einen, gleicherweise persönlichen, Antichrist. Damit ist einerseits Grotius mit seinen Nachfolgern, anderseits Bengel abgewiesen. Grotius nämlich hat, indem er ἀντίχριστος für ψευδόχριστος nahm und die Antichristen wie den einen Antichrist als jüdische Empörer, die sich für Messiasse im weltlichen Sinne, d. h. für Befreier von der römischen Herrschaft ausgaben, verstand, den wesentlichen Zusammenhang der johanneischen Erörterung von V. 18 an gänzlich verschoben. Vorausgesetzt hat Grotius, wie auch Episcopius u. a., daß V. 18 ad Judaeos, d. h. an den judenchristlichen Theil des Leserkreises, gerichtet sei. In dem Sinne mußte das ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν gedeutet werden, wenn die ἀντίχριστοι, d. h. ψευδόχριστοι, als homines seditiosi, qui vi armata se imperiis opponebant oder genauer als Judaei, qui se libertatis vindices profitebantur, verstanden werden sollten. Der eine Antichrist erscheint somit als der Joh. 5, 43 Bezeichnete — unus futurus erat ceteris eminentior –, es war Barkochba. Den Täuschungen solcher revolutionären Betrüger gegenüber seien die Christen durch ihre „Salbung", d. h. durch den heiligen Geist, belehrt: regnum Messiae — non esse mundanum, non arripiendum jus gladii etc. (V. 20), dogmata illa hominum seditiosorum non congruere cum evangelio (V. 21). Die von Johannes den Antichristen zugeschriebene Leugnung, daß Jesus der Christ sei, wird demgemäß von Grotius nicht sowohl auf eine bestimmte Irrlehre, als auf ihr thatsächliches Gebahren, wodurch Jesus Christus als der ächte Messias abgeleugnet sei, bezogen, und

dann erst aus den Consequenzen erklärt, was Johannes V. 22 fll. unmittelbar in die Leugnung selbst legt: negabant Jesum esse filium Dei materialiter, non formaliter. Nulli deceptores sunt perniciosiores, quam qui id evertunt, unde pendet hominum salus. Nam si Jesus non est Messias, cum se eum esse dixerit, *nihil* ei credendum est — nimirum quia et *praeceptorum* et *promissionum* ejus auctoritas, humani generis sanatrix, inde pendet. In diesem Sinne wird denn V. 22 das *ἀρν. τὸν πατέρα* erklärt: auctoritatem detrahit etiam re ipsa Patri, quia Pater id omnibus modis egit, ut Jesu auctoritatem maximam conciliaret, und das *οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει* V. 23 verwäßert: non tenet quae sit Patris voluntas. Die ganze Auslegung des Grotius thut überall dem Texte die äußerste Gewalt an. Calov und Wolf haben die leichte Widerlegung vollständig gegeben. In einer andern Weise hat Bengel, dessen Ansicht schon bei Episcopius einigermaßen vorgebildet erscheint, den Sinn des Apostels verfehlt. Bengel (vgl. auch Baumgarten-Crusius) hält nämlich den Ausdruck *ὁ ἀντίχριστος*, in der Singularform und mit dem Artikel, für die Bezeichnung der Gattung oder des nur in den vielen Antichristen zur wirklichen Erscheinung kommenden antichristischen Wesens, des Antichristianismus, nicht einer concreten Person. Er will es unentschieden laßen, ob das Wort „Antichrist", wirklich apostolischen Ursprunges oder durch die Redeweise der Gemeinen aufgekommen sei, jedenfalls aber, meint Bengel, wollte Johannes, um Irrthümer, die sich leicht an jenen Ausdruck heften könnten, abzuschneiden, nicht nur von „dem einen Antichrist", sondern auch von „vielen Antichristen" geredet wißen, und wo er selbst von „dem Antichrist" rede, verstehe er darunter alle Lügner, alle Widersacher der christlichen Wahrheit schlechthin (et ubi *antichristum* vel *spiritum antichristi*, vel *deceptorem* et *antichristum*, dicit, sub singulari numero omnes *mendaces* et veritatis inimicos innuit). Indem Johannes anerkennt, daß der Antichrist komme, wie die Leser gehört hatten, wehrt er zugleich den nahe liegenden Irrthum, nämlich die Vorstellung einer bestimmten Person, ab und sagt, es sei

schon der Geist des Antichrists da, schon seien viele Antichristen aufgestanden. „Antichrist" soll in demselben Sinne für „Antichristenthum" gesagt werden, in welchem „Christus" für „Christenthum" gesetzt werde. Formell will Bengel seine Deutung durch Stellen wie Matth. 12, 35. 18, 17. 1 Petr. 4, 18 u. a. rechtfertigen. Somit urtheilt Bengel: Antichristum jam tum venire, ita assentitur Johannes, ut non unum, sed multos, id quod amplius quiddam et tristius esse censet, antichristos factos esse, doceat. Von einem bestimmten und außerordentlichen Widersacher sei nur bei Daniel (7, 8. 20), bei Paulus (2 Theff. 2, 3 fll.) und bei Johannes allein in der Apokalypse (11, 7. 17, 8) die Rede, aber jener Widersacher, sagt Bengel, scheine doch mehr nach dem kirchlichen, als nach dem apostolischen Sprachgebrauche als „Antichrist" bezeichnet zu werden. Allein diese Deutung Bengels entspricht nicht dem johanneischen Texte. So gewiß es auch ist, daß ein Nomen im Singular mit dem bestimmten Artikel das Genus bezeichnen kann, wie in den von Bengel citirten und in unzähligen andern Stellen der Fall ist, so kann doch der Ausdruck ὁ ἀντίχριστος nicht nach dieser Regel erklärt werden. Der angeblich gleiche Gebrauch des Wortes ὁ χριστός findet nicht statt. Dagegen fordert das innige Verhältnis, in welchem die vielen Antichristen zu dem einen Antichrist stehen, daß auch dieser, wie ohne Frage jene, persönlich verstanden werde. Bengel identificirt freilich „den Antichrist" (V. 18) mit „dem Geiste des Antichrists" (IV, 3), und schließt, weil dieser Geist schon da sei, nämlich in den vielen Antichristen, so sei auch der Antichrist schon da, er komme schon (jam tum venire). Das ἔρχεται (V. 18) wird also im Sinne eines reinen Präsens verstanden. Das ist aber entschieden gegen die Fassung des Textes, welcher vielmehr für das ἔρχεται (V. 18 und IV, 3) die in der ganzen Gräcität durchaus gewöhnliche futurische Beziehung fordert. Aus dem Verhältnis, in welchem V. 18 das καὶ νῦν — γεγόνασι und IV, 3 das noch deutlicher markirte καὶ νῦν — ἐστὶν ἤδη zu dem ἔρχεται steht, geht hervor, daß Johannes in dem gegenwärtigen Aufgetre-

tensein und Schon-Dasein der vielen Antichristen eine (relative) Erfüllung der Erwartung, daß der eine Antichrist kommen werde, findet. Besonders deutlich liegt die Anschauung des Johannes IV, 3 vor. Der Geist, welcher in den Pseudopropheten wirkt, sagt Johannes, ist der Geist des Antichrists, jener Geist, welcher, wie Ihr wißt, kommen soll, und welcher auch wirklich schon da ist. Der Geist des Antichrist ist da, nicht der Antichrist selbst; aber eben weil in den vielen Antichristen der Geist des einen Antichrists schon wirklich sich offenbart, deshalb erscheinen jene als die Vorläufer von diesem (Oecumenius, de Wette, Neander u. a.) und deshalb wird auch an dem schon gegenwärtigen Dasein jener die „letzte Stunde" erkannt (V. 28).

Johannes meint also eine concrete Person, indem er ὁ ἀντίχριστος sagt. Hierin sind auch fast alle Ausleger einig. Aber was für eine Person denkt sich der Apostel? Es scheint, wenn man die vielen Antichristen als Ketzer auffaßt, nahe zu liegen, unter dem einen Antichristen einen hervorragenden Häresiarchen zu verstehn. Das hat Socin wirklich gethan, welcher zu V. 22 bemerkt: wer leugnet, daß Jesus der Christ sei, der verdiene den Namen des Antichrists, denn er sei jenem Erzketzer ähnlich (similis illius omnium pravissimi ac falsissimi prophetae atque doctoris, qui futurus est et per excellentiam quandam Antichristus nominari debet). Ähnlich haben, wie es scheint, Estius und Calovius über den Antichrist gedacht. Aber diese Ansicht entspricht nicht der oben besonders aus IV, 1ffl. entwickelten Norm, nach welcher der Antichrist nur im wesentlichen Zusammenhange mit dem Satan aufgefaßt werden kann. Man könnte freilich sich darauf beschränken wollen, daß man die von den Ketzern und von dem Erzketzer ausgebotene Lüge selbst als das eigenthümliche Werk des lügnerischen Satans betrachtete, allein damit würde nur das allgemeine Grundverhältnis bezeichnet sein, durch welches im Sinne des Johannes die besondere Verbindung des Antichrists mit dem Satan bedingt ist. Namentlich IV, 3. 4 wird der Geist des Antichrists dem Geiste Gottes, und der, welcher

in der Welt ist, dem, welcher in den Gläubigen ist, in einer solchen Weise gegenübergestellt, daß der Antichrist mit dem, welcher in der Welt ist, d. h. mit dem Satan, in einer weit innigern Verbindung stehn muß, als von irgend einem hervorragenden Irrlehrer wegen seiner Lüge gesagt werden kann. Es wird also unter den beiden noch übrigen Ansichten zu wählen und der Antichrist entweder als der incarnirte Satan selbst oder als ein Mensch, der ein eigenthümliches Werkzeug des Satans ist, zu verstehn sein.

Jene erste Ansicht ist aber in voller Bestimmtheit niemals ausgesprochen. Allerdings versteht, wie wir oben gesehn haben, Pseudohippolytus unter dem Antichrist den Satan selbst, aber die Incarnation desselben kann er doch nur als eine doketische auffassen, weil es unmöglich sei, daß der Satan das menschliche Fleisch wirklich annehme, welches er nicht geschaffen habe und gegen welches er ja nur verderblich wüthe (*ὁ δὲ διάβολος — ἐν δοκήσει· πῶς γὰρ ἣν οὐκ ἐποίησε σάρκα, ἀλλὰ καὶ πολεμεῖ καθ' ἑκάστην, ταύτην φορέσειεν; ταύτην δὲ οἶμαι — φανταστικὴν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ οὐσίαν ἀναλήψεται ὄργανον.* De Consumm. mundi. c. 22). Und wenn neuerlich Neander geurtheilt hat, Johannes denke sich den einen Antichrist als „das gleichsam Fleischgewordene widerchristliche Princip", so ist einmal das „gleichsam" nicht zu übersehn, auch ist „das widerchristliche Princip" nicht das, was Johannes den persönlichen Satan nennt, endlich ist zu bedenken, daß Neander die ganze Vorstellung von einem persönlichen Antichrist ähnlich wie die damit innig zusammenhängende von der Nähe der „letzten Stunde" beurtheilt. Man sieht, daß sich die gänzlich unbiblische Vorstellung einer Incarnation des Satans durchaus nicht vollziehen läßt. Nur der Sohn Gottes kann Fleisch werden. Das ewige Wort, welches im Anfang das Geheimnis der göttlichen Liebe durch die Schöpfung geoffenbart hat, kann allein, zur Erlösung der Welt von der Liebe des Vaters gesandt, im Fleische offenbar werden. Vortrefflich ist dieser ächt johanneische und von der neuern speculativen Theologie mit Recht vielfach bewegte Gedanke

(vgl. z. B. Liebner, Christologie. I, S. 276. 284 fll.) von Pseudohippolytus hervorgehoben. Es bleibt also nur die von den meisten und angesehensten Auslegern vertretene Meinung über, daß der Antichrist für einen Menschen, welchen der Satan als sein Werkzeug rüstet uud gebraucht, zu halten sei. Darauf führt die ganze Haltung der johanneischen Rede, das ist, wenn die paulinische Darstellung 2 Theß. 2 für wirklich analog gilt, unzweifelhaft. Bei Johannes entsprechen die vielen Antichristen mit ihrer Lüge und in ihrer bestimmten menschlichen Persönlichkeit dem einen Erzlügner, dem persönlichen menschlichen Antichrist, in welchem vorzugsweise der satanische Geist als Geist des Antichrists sich offenbart, derselbe Geist, welcher auch in den vielen Antichristen wirksam ist. So erscheinen die vielen Antichristen als Vorläufer, welche dem Einen, der kommen soll, den Weg bereiten (Oecumenius u. v. a.); sie alle gehören in das antichristische Reich, welches der Satan einst unter dem einen Haupte, dem Antichrist, errichten wird. Diese Anschauung liegt bei Paulus unzweideutig ausgedrückt vor. Der Widersacher, das Haupt des Abfalls ist ein Mensch, *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*, dessen Erscheinung gemäß einer Wirkung des Satan geschieht (*οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνεργείαν τοῦ σατανᾶ*. 2 Theß. 2, 9), welcher aber auch eben durch die Bezeichnungen *ἄνθρ. τῆς ἁμαρτίας, υἱὸς τῆς ἀπωλείας* (vgl. *τοῖς ἀπολλυμένοις*. V. 10), *ἄνομος* (vgl. *το μυστήριον τῆς ἀνομίας* V. 7) in seinem satanischen Wesen dargestellt wird. Wie jener Widersacher im Sinne und in der Kraft des Satans wirkt, so theilt er mit dem Satan, gleich denen, die durch ihn verführt sind, die Verdammnis.

Wie ist nun aber endlich diese apostolische Vorstellung zu beurtheilen? Was ist namentlich über die Erfüllung der Erwartung, daß der Antichrist kommen werde, zu sagen? Der Ansicht derjenigen, welche in unbedingter Annahme des apostolischen Wortes die wirkliche Erscheinung des Antichrists anerkennen, stehen bedeutende Schriftforscher der neuern Zeit, wie Lücke, de Wette und Neander, entgegen, welche die

Wahrheit der johanneischen wie der paulinischen Vorstellung in der Idee, in dem zum Grunde liegenden sittlichen Gesetze finden, aber die Form preisgeben und die apostolische Erwartung, daß der Antichrist in persönlicher Realität erscheinen werde, als eine noch nicht völlig überwundene und zur reinen Wahrheit verklärte Zeitmeinung verwerfen. Wir werden über den Antichrist ähnlich urtheilen müßen, wie über die „letzte Stunde", welche der Antichrist anzeigt. Was jene erste Ansicht anlangt, so genügt es darauf hinzuweisen, daß es entschieden textwidrig ist, wenn man urtheilt, der Antichrist sei schon wirklich und persönlich erschienen; denn ganz klar liegt die Anschauung bei den Aposteln vor, daß das Auftreten des persönlichen Antichrists der wirklichen Parusie des Herrn zum Weltgerichte unmittelbar vorhergehn werde. Der Antichrist kann also z. B. nicht Muhamed sein — eine Deutung, welche mehrfach zu 2 Theß. 2 (vgl. Lünemann) beigebracht ist, die aber auch an unserer Stelle bei mehreren Auslegern anklingt, wie z. B. Calov zu V. 28 sagt: Antichristus ille magnus orientalis Mahometus — cujus impiae voces notae sunt, Deum non habere filium, quia non habet mulierem. Ebenso falsch aber ist auch die Meinung vieler protestantischen Ausleger (Luther — vgl. Artic. Smalc. de potest. et prim. Papae. §. 39 sq. Ed. Hase. p. 347 sq. — Hunnius, S. Schmid, Calvin — vgl. Institutt. IV. c. 2. §. 12. c. 7. §. 25 — neuerlich noch Sander), daß der Antichrist der römische Pabst sei *). In diesem Sinne sagt Calvin zu V. 18: Omnes notae, quibus Antichristum designat spiritus Dei, in papa clare apparent. — Cerinthus enim, Basilides — et reliqui ejus regni membra erant, quod diabolus postea adversus Christum erexit. Manche katholische Ausleger von 2 Theß. 2 haben dagegen Luther als den Antichrist bezeichnet. Aber grade je mehr die apostolischen Worte buchstäblich verstanden

---

*) Vorsichtiger und richtiger redet Melanchthon in der Apologie (de trad. hum. §. 18. p. 208. de eccl. §. 23. p. 149) von dem Reiche des Antichrists, als dessen Theil das Pabstthum sich darstelle.

werden sollen, um so weniger ertragen sie dergleichen Applicationen. Werden wir also dahin gedrängt, mit Lücke und de Wette „den Begriff durch Ablösung der Form einer bestimmten äußern historischen Person — auf seinen wahren allgemeinen Inhalt zurückzuführen"? Muß jene „ursprünglich jüdische" Form fallen, damit der bleibende christliche Gehalt heraustrete, nämlich der Gedanke, „daß die antitheokratische und antichristliche Macht mit einzelnen zerstreuten Äußerungen anfängt, aber im Kampfe mit dem Reiche Gottes und Christi zu immer mehreren und mächtigeren Wirkungen und Erscheinungen aufsteigt, bis auf der Höhe des Kampfes das ganze böse Princip vollständig hervorbricht, mit dieser Spitze aber auch sein Ende erreicht"? Auch Neander entwickelt in ähnlichem Sinne wie Lücke das Recht der johanneischen Vorstellung. Er weist auf das im Entwickelungsgange des Reiches Gottes sich offenbarende Gesetz hin, „daß im Bösen und Guten es einzelne Persönlichkeiten giebt, welche den Mittelpunct bilden, welche besonders als Repräsentanten der streitenden Principien erscheinen." — Gutes wie Böses concentrire sich eben so wohl in einzelnen Persönlichkeiten, nachdem es in zerstreuten Wirkungen vorbereitet worden sei, als es umgekehrt wieder von Einzelnen auf Viele übergehe. „So konnte Johannes mit Recht, sagt Neander, indem er viele Einzelne auftreten sah als Organe des Widerchristenthums, ein Vorzeichen davon hier erkennen, daß die Erscheinung der großen Persönlichkeit, in welcher das Widerchristliche zu seinem Gipfelpuncte gelangen sollte, nahe bevorstehe." Die wirklich persönliche Auffaßung des Antichrist gilt also für eine ähnliche inadäquate Gestaltung eines vollkommen richtigen Gedankens, wie die Erwartung der nahe bevorstehenden Parusie des Herrn. Aber wegen der zu Grunde liegenden Wahrheit hatte man immerhin „ein gewißes Recht", zu verschiedenen Zeiten in den verschiedenen Erscheinungsformen „des antichristlichen Princips" die Anzeichen der nahen Parusie zu erkennen. „Als in den Zeiten, welche der Reformation vorangingen, die verweltlichte Kirche unter dem verweltlichten Pabstthum besonders dazu diente,

unter dem Scheine des Christenthums das ächte Christenthum zu verdrängen und zu bekämpfen, da konnte man hier schon den zur Erscheinung gekommenen Antichrist wahrzunehmen glauben." Vom Standpuncte des Aberglaubens wie des Unglaubens werde man, je nachdem in der einen oder andern Form das antichristliche Princip sich darstelle, deuten, was der Antichrist sei, und jede dieser Ausdeutungen werde einen gewissen Theil an der gemeinsamen Wahrheit haben. Aber auch diese Neandersche Erklärung giebt ein eigenthümliches Moment von der apostolischen Anschauung, nämlich die concrete Persönlichkeit auf, und zwar ohne Noth. Auch wir beurtheilen die johanneische Vorstellung von dem persönlichen Antichrist im innigsten Zusammenhange mit der von der letzten Stunde, und erkennen in beiden Puncten dem Johannes den Vorzug vor Paulus zu (vgl. S. 306). Das von Lücke und besonders von Neander treffend erörterte Gesetz für die sittliche Entwickelung des Reiches Gottes ist in aller Maße anzuerkennen, aber zugleich als die Basis zu betrachten, auf welcher sich die prophetische Erwartung eines bestimmten antichristischen Individuums lebendig erhebt, nicht aber ist diese Erwartung in jenes allgemeine Gesetz aufzulösen. Bei Johannes steht die Sache so: die Entfaltung des christlichen Princips steht mit der des antichristlichen Princips in Wechselbeziehung. Die christliche Wahrheit kann nicht offenbar werden, ohne daß sich sogleich der Widerspruch der Finsternis dagegen erhebt. Neben dem Weizen wächst auch das Unkraut, bis beide reif sind. So erkennt Johannes in dem Auftreten der Antichristen die herannahende Zeit des Gerichtes. Schon ist in vielen Antichristen der antichristliche Geist wirksam; aber der eine Antichrist ist noch zukünftig, wird erst angekündigt durch die vielen Vorboten. Wie deshalb die letzte Stunde schon da ist, so steht doch der volle Abschluß derselben, die wirkliche persönliche Parusie des Herrn, welche unmittelbar auf das Erscheinen des persönlichen Antichrists folgt, noch bevor. Wann aber dieser eine Antichrist wirklich kommen werde, hat Johannes eben so wenig gesagt, als er, wie wir oben sahen, die Zeitnähe der

persönlichen Wiederkunft Christi berechnete. In dieser und in jener Beziehung kömmt es dem Johannes nur auf das daß an. Gleichwie aber Johannes darin recht gesehn hat, daß er an dem Auftreten der vielen Antichristen die Gegenwart der letzten Stunde erkannte — weil in der Zerstörung Jerusalems der Anfang des Weltgerichtes liegt, welcher dem Anfange der Erscheinung des Antichrists in den vielen von dem Geiste desselben getriebenen Antichristen entspricht — so wird der Apostel auch darin sich nicht geirrt haben, daß er vor dem vollen Abschluß der letzten Stunde, vor der persönlichen Wiederkunft des Herrn zum endlichen Weltgerichte das Auftreten des persönlichen Antichrists, in welchem endlich die Spitze der Feindschaft gegen den Herrn erscheinen und gebrochen werden wird, erwartet hat. Von hier ab muß allerdings über die paulinische Schilderung des Widersachers (2 Thess. 2, 1 fll.) in demselben Sinne geurtheilt werden, wie oben über die paulinische Vorstellung von der Nähe der Parusie des Herrn geurtheilt wurde. Weil Paulus in jener Stelle den Zeitraum bis zur Parusie zu kurz gemeßen hat, so mußte er auch die persönliche Erscheinung des Widersachers in chronologischer Beziehung unrichtig vorstellen.

Indem wir nun an die Auslegung des Einzelnen gehen, haben wir zunächst in V. 18 die richtige Construction zu erkennen. Nach Luther's Übersetzung erscheint der Satz in anakoluthischer Form, weil dem Vordersatze καθὼς ἠκούσ. — ἔρχεται kein Nachsatz entspricht: „und wie Ihr gehört habt, daß der Widerchrist kommt, und nun sind viele Widerchristen geworden; daher erkennen wir —“. Die scheinbare Schwierigkeit liegt in dem καὶ vor νῦν. Manche, z. B. die Vulgata, haben dasselbe daher geradezu weggelaßen. Das Richtige ist, wie auch Calvin, Bengel, Lücke, Neander u. a. ausgedrückt haben, daß man mit καὶ νῦν den Nachsatz zu καθὼς ἠκούσ. beginnen läßt. Das καὶ gehört nicht zu dem νῦν allein („auch jetzt“ im Vergleich mit andern Zeiten), sondern markirt die durch νῦν — γεγόνασιν ausgesprochene Erfüllung der Erwartung καθὼς ἠκούσ. („wie Ihr gehört habt,

daß der Antichrist komme, so sind auch viele Antichristen jetzt wirklich aufgetreten“). Nachdrucksvoll steht das νῦν voran, wie IV, 3 noch ein ἤδη zugesetzt ist. Überhaupt muß uns die leichtere Redeweise IV, 3 leiten, weil dort die Satzglieder, welche an unserer Stelle in einer accuraten Folge zusammengefaßt sind, einfacher neben einander stehen. Der 18. Vers ist in seiner Bauanlage ein rechtes Muster der johanneischen Weise. Zuerst tritt der Satz einfach und klar auf: „es ist die letzte Stunde.“ Dann wird das bekannte Anzeichen dieser letzten Stunde (καὶ καθὼς — ἔρχεται) angedeutet, die Erfüllung desselben nachgewiesen (καὶ νῦν — γεγόνασιν), und demgemäß auf den ersten Satz zurückgeschloßen, so daß das Ganze in sich völlig ebenmäßig abgerundet dasteht.

καθὼς ἠκούσατε. Auch Paulus setzt voraus, daß seine Leser nicht vergeßen haben, was er selbst ihnen über die Parusie des Herrn und die Vorzeichen derselben, auch den Widersacher, gesagt hatte (2 Theſſ. 2, 5. 1 Theſſ. 5, 1 fl.). Diese Dinge wurden nicht bloß durch die rumores Judaeorum, denen die Apostel sich einigermaßen accommodirten, unter die Leute gebracht, wie Semler urtheilte, sondern gehörten so gewiß in den Bereich der apostolischen Unterweisung, als der Herr selbst (Matth. 24) sowohl warnend als tröstend auf seine Wiedererscheinung hingewiesen hatte. So erinnert auch Johannes seine Leser daran, daß sie von dem Kommen des Antichrists gehört haben. Von wem? wird nicht ausgedrückt. Am nächsten liegt es, an des Johannes eigne Predigt zu denken; aber es mag immerhin sein, daß Johannes auch die Missionsthätigkeit des Paulus, welcher ja zuerst in dem johanneischen Gemeindekreise gepredigt hatte, vor Augen hat. Jedenfalls darf man an die Predigt des Herrn selbst, neben der der Apostel (Grotius) nur insofern denken, als die apostolische Predigt sich auf die Reden des Herrn gründete. — Der auf die apostolische Verkündigung gebauten Erwartung ὅτι ὁ ἀντίχρ. ἔρχεται entspricht das schon eingetretene Factum ἀντίχρ. πολλ. γεγόνασιν, d. h. sie sind geworden, aufgetreten und sind also da IV, 3. Die von fast allen Auslegern anerkannte

futurische Beziehung des ἔρχεται liegt nicht in der Form, sondern in dem Gedankenverhältnis. In der allgemeinen, grundsätzlichen, eigentlich zeitlosen Faßung drückt sich naturgemäß diese futurische Tendenz der Vorstellung selbst aus. Man braucht nur die oben angeführte Katechese des Cyrill zu lesen, um zu sehn wie leicht das ἔρχεται mit dem μέλλει ἔρχεσθαι wechselt. Vgl. den Brief des Polycarp, Cap. 2 und aus dem N. T. Matth. 27, 49. 24, 44. 1 Theſſ. 5, 2. Joh. 21, 23.

V. 19. Was für Menschen der Apostel meint, indem er von den vielen Antichristen, die schon aufgetreten sind, redet, kann den Lesern nicht zweifelhaft gewesen sein; denn ehe der Apostel nur ein Wort über die Irrlehre jener Menschen sagt, deckt er zuerst die innerliche Stellung derselben zu der Gemeinschaft der Gläubigen auf (V. 19), erinnert dann die Leser an die Salbung, die sie selber haben und kraft welcher sie die Wahrheit erkennen, also auch die antichristische Lüge richten können (V. 20 fl.), und indem der Apostel endlich V. 22 fl. dazu kömmt, jene antichristische Lüge selbst nach ihrem Inhalte zu charakterisiren, begnügt er sich doch mit einer kurzen Hindeutung und drückt zugleich in der Frageform die Zuversicht aus, daß seine Leser ihn vollkommen verstehn und sein Urtheil billigen.

Hervorgegangen sind die Antichristen allerdings aus der Gemeinschaft der Christen selbst (V. 19), aber eben in dem feindseligen Ausscheiden haben sie sich auch als solche erwiesen, welche nicht wahrhaft der Gemeinschaft der Gläubigen, die ja wesentlich die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist (I, 3), angehört haben; vielmehr haben sie an sich selbst das Gericht vollzogen, welches mit Nothwendigkeit in der christlichen Wahrheit für alle liegt, die nicht wahrhaftig in derselben wandeln, die in der äußern Gemeinschaft mit dem Lichte ihre innere Finsternis beibehalten möchten. Denn auch die Gemeinschaft der Christen unter einander hängt ja nothwendig von dem Wandel im Lichte ab, weil diese Gemeinschaft in Gott selbst, der Licht ist, wurzelt (I, 6 fl.).

Die Worte des 19. Verses bieten, außer dem Schluße, keine besondere Schwierigkeit dar; aber der darin ausgesprochene Gedanke hat den Auslegern viele Mühe gemacht. Man hat nämlich von der einen Seite, nach Augustins Vorgange, den apostolischen Ausspruch „wenn sie zu uns gehört hätten, so würden sie bei uns geblieben sein" als einen klaren Beweis für die Unwandelbarkeit der göttlichen Erwählung im prädestinatianischen Sinne angesehn. So Calvin. Beza hält diese Bedeutung des Satzes für so einleuchtend, daß er, ohne irgend ein Wort zur eigentlichen Erklärung zu sagen, nur ausruft: Quomodo nectent hoc argumentum qui dicunt electos posse a fide prorsus excidere, sive qui negant electionem esse ἀμεταμέλητον? Von der andern Seite haben sowohl Socin und Episcopius als auch die lutherischen Ausleger jene prädestinatianische Ausdeutung zu entfernen gesucht. So beginnt Socin, ohne Zweifel auch an dieser Stelle in absichtlichem Widerspruche gegen Beza, seine Auslegung mit den Worten: Ex hoc loco valde multi colligunt, fieri non posse, ut quis semel veram fidem in Christum habeat et sic vere christianus sit, et postea esse desinat. quamvis hoc manifeste pugnet et cum ipsa ratione et cum non paucis locis sacrarum literarum. Die lutherischen Ausleger, Luther selbst an der Spitze, welcher unbekümmert um die dogmatische Consequenz auslegt, und die Neuern sind insofern unbefangener, als sie mehr exegetisch, nicht von vorn herein dogmatisch verfahren. Wenn sie es für nöthig erachten, sich gegen die calvinische Consequenz zu verwahren, so thun sie dies vom exegetischen und biblisch-theologischen Standpuncte aus, und weil sie sich dabei nicht hinter den Worten des Apostels verstecken, sondern den wirklich textgemäßen Gedanken erfaßen wollen, so haben sie, wenn sie auch nicht immer genügen, doch keine Versuchung, den Text zu mißhandeln, wie Socin und Episcopius gethan haben. Jedenfalls kann das richtige Urtheil nur aus dem Texte selbst hervorgehn. Die gegebenen Andeutungen mögen aber dazu dienen, um die verschiedenen Interessen der Ausleger im voraus zu bezeichnen.

Die ersten Worte *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν* sind in der Vulgata übersetzt: ex nobis *pro*dierunt; dagegen erklären Augustin und Beda: ex nobis *ex*ierunt, und Erasmus hat deshalb die augustinische Interpretation vorgezogen, weil hierin nur die defectio a communione, nicht auch die origo indicirt sei. Die spätern Ausleger haben diese Nüance der Vorstellung nur selten (vgl. z. B. S. G. Lange) beachtet, und meistens das prodire ausgedrückt, wobei sie zugleich das exire im Sinne hatten. Das Letztere ist nicht allein in der Natur der Sache selbst begründet, sondern auch im Texte deutlich angezeigt; denn daß jene Antichristen die Gemeinschaft der Gläubigen verlaßen haben, ergiebt sich aus dem *μεμενήκ. ἂν μεθ' ἡμῶν*, das ursprüngliche, innere, ethische Verhältnis jener Menschen aber, welche aus dem Schooße der christlichen Gemeinschaft selbst hervorgegangen und von derselben abgefallen sind (1 Tim. 4, 1. 1, 19.), wird markirt durch die verschiedene Bedeutung, in welcher das gleiche Wort *ἐξ ἡμῶν* einerseits neben dem *ἐξῆλθαν*, womit das *μεμενήκ. ἂν μεθ' ἡμῶν* zu combiniren ist, anderseits in den Ausdrücken *οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν* und *εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν* erscheint. Eben durch die Verbindung einmal mit *ἐξῆλθαν*, dann mit *οὐκ ἦσαν* und *ἦσαν* wird die sinnvoll wechselnde Bedeutung von *ἐξ ἡμῶν* bestimmt. Schon Didymus hat das richtig gefühlt, indem er sagt: secundum aliud quid ex nobis sunt, accedentes ad scripturum divinitus inspiratam, secundum aliud vero non ex nobis sunt, alium praeter nostrum habentes sensum. Auch Calov bemerkt: quod dicit *nostri* non sine gratia sermonis aliter et aliter accipitur, prius pro iis, qui sunt in ecclesia, deinde pro electis. Die Vorstellung des Ursprunges, welche eigentlich in der Partikel *ἐξ* zum Grunde liegt, umspannt ebenso wohl die innere Verwandtschaft, Zugehörigkeit, die durch den Ursprung bedingt ist (z. B. *ἐκ τοῦ θεοῦ, ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι*), als das bloße Herkommen, Ausgehn, das äußerliche Abstammen. Wenn deshalb Johannes von Christo sagt, er sei von Gott ausgegangen (Joh. 8, 42. 13, 3. 16, 27 fl.), so drückt er eine Vorstellung aus, an

welcher zwei wesentlich zusammengehörige Seiten unterschieden werden können. Christus ist der Sohn Gottes und vom Vater gesandt in die Welt, geht darum auch aus der Welt wieder zum Vater zurück. Auf jenem immanenten, wesentlichen Verhältnisse beruht dieses factische, äußerliche, in gewißem Sinne locale. Treffend umschreiben deshalb schon Oecumenius und Theophylact unser ἐξ ἡμ. ἐξηλθ. mit den Worten: γεγονότες μαθηταὶ ἀπέστησαν τῆς ἀληθείας καὶ ἰδίας βλασφημίας ἐξεῦρον. Gleich dem Unkraut haben sie neben dem Weizen auf einem und demselben Boden gestanden (Matth 13, 23 fll.), haben theilgenommen an den göttlichen Gnadenerweisungen, durch welche der ganze Acker befruchtet und das ächte Korn zur Reife gebracht wird; aber sie haben sich als Unkrant erwiesen und durch ihr Ausscheiden das göttliche Gericht an sich selber vollzogen. Augustin und Beda, mit welchem Luther in seiner zweiten Auslegung übereinstimmt, vergleichen die Antichristen auch mit den bösen Säften im Körper. Auch der Leib Christi, so lange er noch in der Cur, noch nicht zur völligen Gesundheit durch die Auferstehung gelangt ist, hat solche schädlichen Säfte in sich (quandoquidem adhuc curatur corpus ipsius et sanitas perfecta non erit nisi in resurrectione mortuorum. sic sunt in corpore Christi, quomodo humores mali). Dadurch daß sie ausgestoßen werden, wird der Leib befreit, so daß er zu der vollen Gesundheit heranwachsen kann (quando evomuntur, tunc relevatur corpus). Dies aber geschieht nicht, um im Bilde des Beda zu bleiben, ohne die providentielle Cur Gottes — ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν. Die Redeweise, die kaum elliptisch zu nennen ist (Winer, S. 522), hat gar keine Schwierigkeit, indem das Verbum ἐξῆλθαν, dessen Sinn noch in dem μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν wiederklingt, auch das letzte Satzglied beherrscht. Das ἀλλ' ἵνα (vgl. Joh. 1, 8. 13, 18) ist genau genommen so aufzulösen: sie sind nicht bei uns geblieben, sondern (ἀλλά) sie sind ausgeschieden, damit —. Die Ausleger haben entweder, wie schon der Syrer das vorangegan-

gene ἐξῆλθαν supplirt (Semler, S. G. Lange, Bengel, Lücke), oder sie haben, ohne die sprachliche Form scharf ins Auge zu faßen, nur im Allgemeinen die Gedankenverbindung, nämlich das durch ἵνα indicirte Verhältnis erläutert. In diesem Sinne begnügen sich Oecumenius, Theophylact, und Socin zu sagen: τοῦτο πεποιήκασιν, πεπόνθασιν, ἵνα, hoc factum est, ut; während andere noch deutlicher die göttliche Providenz markiren, indem sie entweder, wie Calvin, dem Sander beistimmt, die richtende Absicht Gottes (hoc facit Deus, ut —) oder die göttliche Zulaßung hervorheben, ohne jedoch die providentielle Absicht in denselben zu leugnen (Grotius, S. Schmidt, Rosenmüller), eine Anschauungsweise, welche leicht in die Meinung übergeht, daß überhaupt nur von dem Erfolge, nicht von einer Absicht, die Rede sei (Benson, J. Lange). Diese letzte Ausflucht ist ohne Frage ebenso sehr dem Wortlaut (ἵνα) als dem Gedankengange zuwider. Den Erfolg, die Thatsache des Ausscheidens hat Johannes schon ausgesprochen und aus dem Nichtbleiben geschloßen, daß jene Antichristen nicht wahrhaft zu der Gemeinschaft der Gläubigen gehört haben; jetzt öffnet er abschließend einen neuen Gesichtspunct, indem er auf die richtende Absicht Gottes, wie sie sich in dem Ausscheiden jener Widersacher offenbart, hinweist. Die Worte enthalten eine gewiße Attraction, insofern als in dem φανερωθῶσιν schon das Subject ausgeprägt erscheint, von welchem in dem folgenden abhängigen Satzgliede prädicirt wird: ὅτι οὐκ εἰσὶ κτλ. Wenn die Attraction ganz einfach wäre, so würde aufzulösen sein: ἵνα φανερωθῇ ὅτι (αὐτοί) οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν. So hat der Syrer die Sache angesehn: ut innotescat, *eos* ex nobis non fuisse. Aber in dieser Übersetzung ist das textgemäße πάντες, wodurch die Redeweise verwickelter wird, ausgelaßen. Allerdings würde die Attraction noch ganz regelmäßig aufzulösen sein, wenn man das πάντες als Attributivbestimmung unmittelbar mit dem Subjectbegriffe verbinden könnte: „damit es offenbar würde, daß sie (die Ausgeschiedenen) nicht alle zu uns gehören;“ allein so ist der Gedanke unerträglich, weil

der Apostel nicht sagen kann: jene Ausgeschiedenen haben nicht alle zu uns gehört, sondern jedenfalls urtheilen muß: von jenen, den Ausgeschiedenen, ist keiner wirklich unser gewesen. Bei dieser letzten Vorstellung sind einige Ausleger in der That stehen geblieben. Socin nämlich und besonders Episcopius haben die Composition *οὐ-πάντες* für einen Hebraismus ausgegeben und hier, wie Röm. 3, 20 und sonst durch nulli erklärt. Der Apostel sagt, meint Episcopius: nulli istorum Antichristorum sunt ex nobis; der Satz aber: quod non omnes sint veri Christiani qui Christianismum profitentur, sei so allgemein hingestellt gefährlich und nicht wahr. Socin ist freilich von dieser letzten wunderlichen Behauptung so fern, daß er ausdrücklich, nach 1 Cor. 11, 18, als Sinn unserer Stelle angiebt: non omnes qui Christo dant nomen et cum Christi fidelibus congregantur esse ex Christi fidelium numero; aber er merkt nicht, daß bei dieser Erklärung der vermeintlich hebraisirende Sprachgebrauch in *οὐ πάντες* gar nicht mehr besteht. Er hat sich, weil er die grammatische Lösung nicht fand, völlig verwirrt. Soviel steht fest, daß *οὐ πάντες* nicht heißen kann nulli. Wird die Negation mit *πᾶς* verbunden, so ergiebt sich regelmäßig die Vorstellung „nicht alle", d. h. einige; wird aber *πᾶς* als Subject gesetzt und tritt dann, wie z. B. Röm. 3, 20 und sehr oft, die Negation zu dem Prädicat, so ist die Sache ebenso einfach. Alles Fleisch, sagt z. B. Paulus, jeder Mensch wird nicht gerechtfertigt durch Werke. In solchen Redeweisen hat die Negation mit dem Subjecte formell gar nichts zu thun, sondern sie gehört ganz allein zu dem Prädicat, und nur dem Sinne nach heißt der Ausdruck „jeder Mensch wird nicht gerechtfertigt durch Werke" soviel als „kein Mensch wird gerechtfertigt durch Werke." Daß der Ausdruck *οὐ-πάντες* an unserer Stelle nicht im Sinne des Episcopius, sondern nur durch „nicht alle" erklärt werden könne, hat nicht allein Oecumenius, welchem Theophylact beistimmt, sondern auch Beda, welcher das non omnes der Vulgata richtig durch quidam wiedergiebt, gesehn. Freilich haben diese Aus-

leger die Beziehung des formell richtig erklärten *οὐ-πάντες* verfehlt. Beza nämlich deutet die Worte so, daß als Prädicat zu dem Subjectbegriff quidam nicht, wie doch textgemäß ist, das *εἰσὶν ἐξ ἡμῶν*, sondern vielmehr das *ἐξῆλθαν* erscheint (ideo permittente Domino quidam et ante ultimam excussionem exeunt de ecclesia, ostendentes se non fuisse ecclesiae membra); Oecumenius aber scheidet die gesammte Masse der Antichristen in zwei Theile, von denen der eine nie zur Gemeinschaft der Gläubigen gehört habe, während der andere Theil, „einige von uns Ausgeschiedene", erst nachdem sie abgefallen seien, sich zu den Antichristen geschlagen hätten (*ἵνα φανερωϑ. τουτέστι κατάδηλοι γένωνται ὅτι πάντη ἀπηλλοτριώνται ἡμῶν καὶ μετὰ τῶν οὐχ ἡμετέρων προσεκολλήϑησαν. εἰσὶ γάρ τινες ἐν τούτοις καὶ οὐκ ἐξ ἡμῶν ὄντες, οἷς δηλαδὴ συνῆψαν ἑαυτοὺς οἱ ἐξ ἡμῶν ἐξελϑόντες — ἡμῶν γὰρ ἀποῤῥαγέντες τῶν οἰκείων ἄλλοις ἐκολλήϑησαν τοῖς ἀλλοτρίοις ἡμῶν*). Mit richtigem Tacte haben die Griechen die Negation mit *πάντες*, nicht mit *εἰσὶ*, verbunden. Man könnte nämlich versucht sein, ähnlich wie wir oben z. B. Röm. 3, 20 construirt haben, zu erklären: „daß alle — nämlich die Ausgeschiedenen — nicht aus uns sind. So würde sich der Sinn ergeben, welchen Episcopius mit Unrecht durch eine vermeintlich hebraisirende Verbindung von *οὐ-πάντες* gewinnen wollte. Allein wenn Johannes dies hätte sagen wollen, so würde er erstlich nicht *εἰσὶ*, sondern *ἦσαν*, wie vorher, geschrieben haben; dann aber hätte die Wortstellung entweder so sein müssen: *ὅτι πάντες οὐκ εἰσὶ* (*ἦσαν*) *ἐξ ἡμ.* oder allenfalls so: *ὅτι οὐκ εἰσ. ἐξ ἡμ. πάντες*. Wie der Text lautet, tritt nur die Copula zwischen *οὐ* und *πάντες*, so daß die Negation zu dem Subjecte *πάντες*, nicht zum Prädicate *εἰσὶν ἐξ ἡμῶν* gehört. Nun aber darf *οὐ-πάντες* weder im Sinne des Episcopius als Attributivbestimmung zu dem Subjecte in *φανερωϑῶσιν*, noch im Sinne des Oecumenius als reines Subject aufgefaßt werden — eine Auslegungsweise, die nur dadurch zu halten ist, daß statt des textgemäßen Prädicates *εἰσὶν ἐξ ἡμῶν* die hier ungehörige Vor-

stellung ἐξῆλθαν untergeschoben wird — es bleibt somit nur die Erklärung über, daß Johannes mit οὐκ εἰσὶ πάντες unvermerkt ein anderes Subject substituirt, als man, wenn die Attraction in φανερωθῶσιν völlig regelmäßig angelegt wäre, erwarten müßte. Während in φανερ. allein die Ausgeschiedenen als Subject gedacht werden, erweitert sich in dem Nebensatze ὅτι — ἡμῶν die Vorstellung, und der Apostel sagt, eben im Hinblick auf jene, die abgefallen sind, daß überhaupt nicht alle, die äußerlich der Gemeine der Christen angehören, auch wirklich Glieder derselben sind. Jene Antichristen sind die redenden Beispiele zu diesem Satze; an jenen wird offenbar, was der Apostel warnend und tröstend zugleich ausspricht, und daß er dies ausspricht, ist eben durch den offenbaren Abfall jener Widersacher veranlaßt. So erscheint der Wechsel, die Erweiterung der Subjectvorstellung ganz natürlich. Der Sinn des Apostels (vgl. 1 Cor. 11, 19) ist deshalb auch nur wenigen Auslegern entgangen; aber erst die Neuern, namentlich Lücke („in dem Subjecte des φανερωθ. fallen zusammen die ἐξελθόντες und die οὐ πάντες) und de Wette, haben die Form des Ausdrucks in ihrer Genesis verstanden.

Der Apostel urtheilt also: jene Antichristen sind allerdings aus unserer Mitte hervorgegangen, aber daß sie nicht auch wahrhaft zu uns gehört haben, zeigt sich in ihrem Abfalle; denn sie würden bei uns geblieben sein, wenn sie wirklich unser gewesen wären; überhaupt aber offenbart sich in ihrem Ausscheiden nach göttlicher Absicht, daß nicht alle wirklich zu uns gehören, welche äußerlich in unserer Gemeinschaft sind. Wie ist nun dieser aus der einfachen Worterklärung sich ergebende Gedanke zu verstehen und zu beurtheilen? Am nächsten scheint die prädestinatianische Ausdeutung zu liegen, in welcher Augustin (de bon. persev. II. 8. Opp. T. VII. p. 1267. de corrept. et grat. c. 9. Ib. p. 1335) vorangegangen ist. Er sagt an der ersten lehrreichen Stelle, indem er einem Einwande begegnet: adhuc pergat et dicat, cur quibusdam qui eum coluerunt bona fide perseverare usque in finem non dedit? Cur putas nisi quia non mentitur qui dicit „Ex

nobis exierunt, sed non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum." Numquid ergo hominum naturae duae sunt? Absit. Si duae naturae essent, gratia ulla non esset. nulli enim daretur gratuita liberatio, si naturae debita redderetur. Hominibus autem videtur, omnes qui boni apparent fideles perseverantiam usque in finem accipere debuisse. Deus autem melius esse judicavit, miscere quosdam non perseveraturos certo numero sanctorum suorum, ut, quibus non expedit in hujus vitae tentatione securitas, non possint esse securi (1 Cor. 10, 12). — Ex duobus autem piis cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non detur, inscrutabiliora sunt judicia Dei. Illud tamen fidelibus debet esse certissimum, hunc esse ex praedestinatis, illum non esse. Nam si fuissent ex nobis, ait unus praedestinatorum, qui de pectore Domini bibebat hoc secretum, mansissent utique nobiscum. — Nonne utrique a Deo creati, utrique ex Adam nati? — Nonne postremo utrique vocati fuerant et vocantem secuti, utrique ex impiis justificati et per lavacrum regenerationis utrique renovati? — Secundum haec omnia ex nobis erant, verumtamen secundum aliam quandam discretionen non erant ex nobis. — Non erant ex eis, quia non erant secundum propositum vocati, non erant in Christo electi ante constitutionem mundi — non erant praedestinati secundum propositum ejus, qui universa operatur. Hier spricht Augustin seine prädestinatianische Ansicht in vollster Consequenz aus. Die Antichristen, von welchen Johannes redet, waren wirklich berufen und dem göttlichen Rufe gefolgt, waren wiedergeboren und gerechtfertigt, es fehlte ihnen nichts als das donum perseverantiae; dies hatte ihnen Gott ohne Ungerechtigkeit versagt, wie er es andern aus Gnaden gewährt hatte, weil er nach seinem unerforschlichen Rathschluß die Einen zur Seligkeit prädestinirt hatte, die Andern nicht. Jene Abgefallenen konnten also nicht beharren, weil sie es nicht sollten. Diese ganze dogmatische, durch Polemik geschärfte Ausführung ruht auf der Voraussetzung, daß das Johanneische *οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν*

heiße: sie waren nicht zur Seligkeit prädestinirt. Aber wie wenig ein solcher Gedanke im Texte vorliegt, zeigt Augustin selbst, indem er in seinem Tractate über unsere Stelle nicht allein mit keinem Worte denselben berührt, sondern im Gegentheil sagt: de voluntate sua unusquisque aut Antichristus, aut in Christo est, qui se in melius commutat, in corpore membrum est, qui autem in malitia permanet, humor malus est. Manche, sagt er, und Beda stimmt ganz mit ihm, genießen mit uns die Taufe und das Abendmahl, aber die Versuchung erweist, daß sie nicht wirklich zum Leibe Christi gehören, der Wind verweht sie wie Spreu, während die ächten Körner bleiben. Fallen können auch die ächten Christen, aber sie kehren wieder, während die Antichristen in ihrer Bosheit verharren und sich selbst die Rückkehr verschließen.

Hiernach erscheinen die Antichristen also keineswegs als solche, die einmal wirklich wiedergeboren und gerechtfertigt gewesen sind, denen aber die ewige Erwählung gefehlt hat, sondern sie sind von vornherein Scheinchristen gewesen, die nur äußerlich zur Gemeinschaft der Gläubigen gehörten, dann offen abfielen und nicht umkehren, sondern ferne bleiben wollten. Diese letzte Deutung Augustins ist insofern textgemäßer, als die Abgefallenen nicht als solche aufgefaßt werden, welche einmal wahrhafte Glieder der christlichen Glaubensgemeinschaft gewesen seien. Johannes stellt ausdrücklich das ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν dem ἦσαν ἐξ ἡμῶν entgegen, so daß also die in dem ἐξ ἡμ. ἐξῆλθ. (und μεμενηκ. ἂν μεθ' ἡμ.) vorausgesetzte frühere Gemeinschaft eben durch das ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν als eine nur äußerliche, nicht wahrhafte, wesentliche bezeichnet wird. Dies Moment ist richtig von allen den Auslegern erkannt, welche in der gesammten Christengemeinschaft das Unkraut von dem Weizen oder die wahrhaften Glieder der unsichtbaren Kirche von den Gliedern der sichtbaren Kirche unterschieden haben. So redet Luther von Leuten, die „ein Paternoster am Hals und einen Schalk im Herzen" haben. Schon Beda hat diese Unterscheidung; Estius, die lutherischen Ausleger, Grotius und die Neuern haben ähn=

lich geurtheilt. Auch Calvin macht diese Scheidung. In der Kirche, sagt er zu unserer Stelle, sind erstlich solche, welche gegen beßeres Wißen nur vor andern den Glauben erheucheln, ferner solche, welche sich selbst täuschen, endlich wahrhaft Gläubige. In demselben Sinne urtheilt Calvin in den Institutionen (L. III c. 24. §. 7), daß die, welche abfallen und verloren gehn, nie wahrhaft mit Christo verbunden gewesen seien: nunquam ea cordis fiducia tales Christo adhaesisse, qua nobis electionis certitudinem stabiliri dico. — Nec inficior quin habeant vocationis similia cum electis signa, sed illud certum electionis stabilimentum, quod fideles a verbo evangelii petere jubeo, illis minime concedo. Die dogmatische Streitfrage aber, welche die Auslegung unserer Stelle bewegt, gestaltet sich weiter so: ob der Grund davon, daß die Einen Unkraut, die Andern Weizen sind, in der göttlichen Prädestination liegt, ob die Einen, weil sie zu den electis gehören, nicht abfallen können, während die Andern, weil sie nicht erwählt sind, nicht glauben oder doch nicht beharren können. Bejaht wird diese Frage, wie wir gesehen haben, von denen, welche im Sinne der augustinisch-calvinischen Prädestinationstheorie auslegen. Nach dieser Ansicht geht das Urtheil des Johannes über die Antichristen seiner Zeit von der Grundanschauung aus, daß die, welche in dem wirklichen Glauben das Siegel der Erwählung haben (vivam habent fidei radicem ac suae adoptionis testimonium penitus fixum cordibus gerunt — neque enim sigillum, quod Deus spiritu suo insculpsit eorum conscientiis deleri potest — semen incorruptibile quod radicem egit, non potest evelli nec aboleri. Neque enim hic de hominum, sed Dei constantia agitur, cujus electionem ratam esse oportet. Calvin), unmöglich abfallen können (inpossibile esse dicit ab ecclesia alienari), während diejenigen, welche nur scheinbar zur Kirche gehören, weil ihnen die efficax Dei vocatio nicht zu Theil geworden ist, welche daher auch nur eine oberflächliche Erkenntnis Christi (levem duntaxat et evanidum gustum) erlangt haben, nothwendig abfallen müßen (nihil stabilitatis habent). Von der

andern Seite haben diejenigen Ausleger, welche die calvinische Anschauung als schriftwidrig verwarfen, sich an das im Texte unmittelbar Gegebene zu halten und den vorliegenden Text so zu erklären gesucht, daß für jene tiefer liegende dogmatische Voraussetzung kein Raum übrig bliebe. Manche sind aber auf reine Künsteleien verfallen, wie Socin, dessen Ansicht besonders von Episcopius ausgebildet ist, aber auch bei Grotius und S. Schmid anklingt. Episcopius legt nämlich einen besondern Nachdruck darauf, daß ἦσαν, ein Imperfectum, nicht aber ein Perfectum, geschrieben sei; dies Imperfectum bezeichne, sagt er, keineswegs die ganze, auch das ursprüngliche Verhältnis der Antichristen zu den Christen umspannende Vergangenheit, sondern hebe nur den das Ausscheiden begleitenden Umstand hervor, daß damals, zur Zeit des offenen Abfalles, die Antichristen nicht mehr wirkliche Glieder der Christengemeinschaft gewesen wären: Non enim apostolus dicit, Antichristos illos nunquam antea fideles et vere Christianos fuisse, sed tantum quod tum, vel jam antequam Antichristos sese profiterentur, non erant ii, qui esse debebant. — Ipsi sua sponte nos non deseruissent neque contra nos doctrinamque nostram sese armassent, nisi *mutati* jam pridem et alieniores a nobis facti fuissent, etiam tum, cum viderentur nobiscum amice congregari. Voluntaria enim illa desertio et impugnatio mutati animi manifestum indicium est. Diese Ausflucht ist aber sowohl in der sprachlichen Begründung als in dem gewonnenen Gedanken so haltungslos und geschraubt, daß sie keiner besondern Widerlegung bedarf. Calov hat diese Künstelei, wie sie bei Grotius erscheint, nicht einmal verstanden. Ebensowenig kann aber der prädestinatianischen Auslegung gegenüber die Auskunft derjenigen helfen, welche das ἐξ ἡμῶν nicht von der ganzen Christengemeinschaft, sondern nur von den Aposteln verstehen wollten. Schon Calov hat diese Deutung, welche S. Schmid, um ganz sicher zu gehn, sogar mit dem Nothbehelf des Episcopius combinirt, und die noch von J. Lange zu Hülfe genommen wird, mit demselben Rechte verworfen, mit welchem

er die Meinung des Grotius, daß ἐξ ἡμῶν gehe nur auf die früheren Juden, verwarf. Andere haben daher anders zu helfen gesucht. Man hat gesagt, die Worte des Apostels bezögen sich nur auf den einen vorliegenden Fall, enthielten aber kein allgemein gültiges Gesetz; von jenen Antichristen habe Johannes bestimmt gewußt, daß sie nie wirklich gläubig gewesen seien. So namentlich Neander; vgl. auch J. Lange. Allein setzt nicht das über jene Antichristen gesprochene Urtheil (εἰ γὰρ ἦσαν — μεθ' ἡμῶν) in der That eine allgemeine Grundanschauung um so deutlicher voraus, als der Apostel selbst in den Schlußworten (ἀλλ' ἵνα κτλ.) von jener einzelnen Erscheinung auf die ganze Christengemeinschaft hinblickt und in dem Abfall der Antichristen nur ein lebendiges Beispiel der Wahrheit erkennt, daß überhaupt nicht alle wahrhaft gläubig sind? Nach dem Zusammenhange des Textes kann der Ausspruch über die Antichristen nur als die concrete Anwendung des Grundsatzes angesehn werden, daß wer wirklich zu der Gemeinschaft der Gläubigen gehört, auch bei ihr bleibt, daß also umgekehrt wer abfällt, wie jene Antichristen, thatsächlich erweist, daß er nie wirklich unser gewesen ist. Abgeschwächt gegen den Sinn des Textes wird dieser Satz, wenn man mit J. Lange und Bengel sagt, der Apostel spreche die Regel aus, ohne an die Ausnahmen zu denken (facit denominationem a potiori), denn auch die Gläubigen könnten noch abfallen, jedoch geschehe dies nicht leicht, auch würden frühere Gläubige, selbst wenn sie abfielen, gewöhnlich nicht zu offenbaren Feinden des Christenthums, könnten deshalb immerhin wiederkehren (Lange). Dies alles wird keinen Unbefangenen befriedigen. Textgemäß ist die Bemerkung Lückes: „Johannes unterscheidet zwischen einer innern, wahren und einer bloß äußern, scheinbaren Christengemeinschaft. Wer zu jener gehört, kann nach Johannes sie nimmer wieder verlassen, so fesselt das innere Prinzip das gläubige, aus Gott geborene Gemüth." So werden wir von Lücke grade vor das schwierige Problem hingestellt, erhalten aber keinen Fingerzeig zu dessen Lösung. Sander, welcher mit Lücke im Wesentlichen übereinstimmt,

weist zwar darauf hin, daß der Glaube an Christum und das Bleiben im Glauben die Bedingung für das Bleiben bei dem Vater und dem Sohne sei, und daß neben dem schriftgemäßen Satze, daß man aus der Gnade fallen könne (Gal. 5, 4. Hebr. 6, 4.), wohl bestehe die Anerkennung eines Zustandes, welcher keinen Abfall mehr zulaße; aber auch hiedurch wird die eigentliche Schwierigkeit der johanneischen Vorstellung nicht gehoben. Der von Lücke klar und treffend ausgesprochene Gedanke ist schon von Estius, Calov u. A. anerkannt und ohne weitere Rücksicht auf die calvinische Faßung mit derselben Unbefangenheit durch die Unterscheidung der electi von dem gesammten Complex der äußern Kirche erläutert, mit welcher schon die Griechen, bekanntlich ohne die scharfe augustinische Consequenz anzuerkennen, erklärt haben: *οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, τοῦτ᾽ ἔστι τῆς τῶν σωζομένων μοίρας* (Oecumenius und Theophylact). Hiemit stehen wir wieder an dem Puncte, welchen wir schon oben als den nothwendigen Ausgangspunct der Erklärung bezeichnet haben, nämlich an der Unterscheidung dessen, was unmittelbar im Texte gesagt ist, und der Anschauung, welche dem johanneischen Ausspruche zu Grunde liegen muß. Wir haben jetzt zu versuchen, wie weit wir von dem bestimmten Contexte aus in den Sinn des Apostels eindringen können. Die Worte V. 19 erscheinen nur dann in dem richtigen Lichte, wenn man dieselben im lebendigen Zusammenhange mit dem Hauptsatze des ganzen ersten Brieftheiles (I, 5—7) auffaßt, einem Satze, welcher dem Zwecke (I, 3) gemäß in der ganzen Paraklese V. 19—28 durchblickt. Die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander, welche zugleich so gewiß die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist, als sie auf dieser beruht, hängt von dem Lichtwandel ab, d. h. davon, daß die Christen die rechte Erkenntnis ihrer selbst wie Gottes, die rechte Liebe zu Gott wie zu den Brüdern bewahren und bewähren. In diesem Sinne ermahnt der Apostel seine Leser, seinem deutlichen Zwecke (I, 3) entsprechend, indem er vor der antichristischen Verführung warnt, daß sie bleiben sollen in der Wahrheit, festhalten sollen die Salbung, kraft welcher sie die

Wahrheit haben, bleiben sollen in Christo (V. 20 fl. 24 fll.). Das alles aber ist nach II, 3 fll. nichts Anderes, als das wahrhafte Wandeln im Lichte, die Erfüllung der Bedingung, unter welcher allein die Gemeinschaft der Christen unter einander und mit Gott (I, 7. 3.) besteht. Wirkliches und bleibendes Glied unserer Gemeinschaft ist also nur der, welcher mit uns im Lichte wandelt; nicht zu uns gehört, wer jene Bedingung verletzt; dieser kann nicht bei uns bleiben. Das ist der Fall der Antichristen. Sie haben allerdings äußerlich zu uns gehört, sind aus unserer Mitte hervorgegangen, aber innerlich haben sie nicht uns angehört, wahrhafte Glieder unserer Gemeinschaft sind sie weder gewesen noch geblieben, denn statt die Wahrheit zu bewahren haben sie sich der Lüge hingegeben; sie haben die Botschaft von Christo selber, worauf ja die ganze Glaubensgemeinschaft und das Leben beruht (V. 23—25. vgl. I, 1—4), verfälscht und eine Lüge an deren Stelle gesetzt (V. 22). Das Urtheil des Apostels V. 19 erscheint also, dem parakletischen Zwecke des ganzen Abschnittes V. 12—28 entsprechend, durchaus in ethischer Haltung. Vortrefflich ist dies unmittelbar im Texte vorliegende ethische Moment von Didymus hervorgehoben, welcher mit Recht von hier aus die Vorstellung von einem physischen Gegensatze zwischen denen, die zu uns gehören, und denen, die nicht zu uns gehören, abweist: Recte siquidem dicitur, quod de solis eis sit indicatum hoc, quod ait „ex nobis exierunt", quia *prave sentientes noluerunt* esse nobiscum, propter ipsam utique falsae scientiae *voluntatem* a nobis alienati. — Requirendi sunt etiam ex hoc verbo hi, qui diversitatem naturarum introducere moliuntur. Quid autem in hoc, ubi dictum est „ex nobis exierunt"? Quomodo enim terreni a spiritualibus sunt egressi, cum semper secundum eos longinquo consistant, propter diversitatem substantiae? quomodo autem etiam permanere potuerunt nobiscum, terreni scilicet existentes? dum nec quantulumcunque simul valeant esse virtutis insusceptibiles et illi, qui eam habere noscuntur. Igitur, licet figurate dicta sint haec, attamen *voluntariam necessitatem* ostendunt, a quorum et cohabitatione,

quae potest esse malis viris cum bonis, abscesserint, dum *vitio suo* tales sint facti. Non igitur oportet intelligi *contrarietatem* hoc verbo significari *naturarum*. Tiefsinnig hat Didymus das von Johannes berührte ethische Problem bezeichnet, indem er die voluntaria necessitas des Ausscheidens anerkennt, und dabei die scheinbare physische Lösung, die in der Annahme einer contrarietas naturarum (φύσεων) liegt, verwirft, aber zugleich auf die diversitas substantiae (ὑποστάσεως), d. h. die durch den eignen bösen Willen bedingte sittliche Verfaßung hinweist. Die metaphysische Frage aber nach dem innern Verhältnisse dieser in dem sittlichen Verhalten des Menschen sich offenbarenden diversitas substantiae zu dem göttlichen providentiellen Willen — der Punct, bei welchem die dualistische und die prädestinatianische Anschauungsweise einspringt — ist von Didymus nur insofern markirt, als er in dem treffenden Oxymoron „voluntaria necessitas" das göttliche Gericht andeutet, welches sich nach Johannes in dem Ausscheiden aller derjenigen offenbart, welche nicht zu uns gehören und also nicht bei uns bleiben wollen, deshalb aber auch nicht sollen. Wie auf der einen Seite diejenigen, welche das ewige Leben erlangen, ebensowohl vom Vater dem Sohne gegeben sind und vom Vater zum Sohne gezogen werden (Joh. 6, 37. 44. 17, 6) und von Gott bewahrt werden (17, 11), als an den Sohn glauben, das Wort des Sohnes annehmen und sich selbst bewahren (6, 40. 17, 6 fll. 1, 12. 1 Joh. V, 18), so ist auch auf der andern Seite bei denen, welche vom ewigen Leben ausgeschlossen bleiben, der Rathschluß Gottes von dem eignen bösen Willen nicht zu trennen. Die Kinder des Teufels wollen den Willen ihres Vaters vollbringen (Joh. 8, 44). Das allgemein geltende Wort „niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn von meinem Vater gegeben" hat der Herr mit ausdrücklicher Beziehung auf den Verräther gesprochen (6, 65); aber grade über die sittliche Entwickelung des Judas giebt Johannes solche Andeutungen, welche klar machen, daß das Gericht Gottes über Judas mit der Bosheit der Menschen Hand in Hand ging. Judas war geizig; sein Herz hing an dem

Mammon, deshalb verstand er weder die Liebe der Maria, die den Herrn mit ihrer köstlichen Salbe ehrte, noch gönnte er dem Herrn das Liebeszeichen (Joh. 12, 1 fll.). Er konnte nicht bei dem Herrn bleiben, weil er durch Geiz, durch Weltliebe, sein Herz vor der Liebe zum Herrn verschloß; denn die Erkenntnis des Herrn, das Glauben an ihn, die Gemeinschaft mit ihm ist Liebe. Bei der Abweisung wie bei der Annahme des ewigen Lebens sind beide Factoren, der göttliche und der menschliche Wille, nur in ihrer ethischen Zusammengehörigkeit zu verstehn. Das ist gewiß, daß der Mensch nicht anders als von Gott gelehrt, aber auch nicht anders als von Gott lernend Gott selbst erkennt (Joh. 6, 45) und in solcher Erkenntnis das ewige Leben hat. Je bestimmter grade Johannes den wesentlichen Inhalt der Erkenntnis Gottes und Jesu Christi in ethischer Anschauung darstellt, um so gewisser erkennt er die menschliche Selbstbestimmung an, wenn er die göttliche Bestimmung hervorhebt. Allen Menschen ist nach johanneischer, wie nach allgemein apostolischer Anschauung das Heil bereitet. Christus ist der ganzen Welt Heiland (1 Joh. II, 2. IV, 15). Aber grade weil die persönliche Aneignung des in Christo für alle erschienenen Lebens durch das ethische Verhalten der Einzelnen, durch Hinnehmen und Bewahren, bedingt ist, deshalb geschieht es einerseits, daß bei aller Universalität der Gnade doch nicht alle dieselbe wirklich annehmen, andererseits daß manche, welche sie angenommen haben, doch wieder abfallen, weil sie die Gnade nicht bewahren, nicht in Christo bleiben, nicht im Lichte wandeln. Dies Letzte wird keineswegs von Johannes geläugnet, indem er auf die Antichristen anwendet, was überall gilt: „wenn sie zu uns gehört hätten, würden sie bei uns geblieben sein". Der Ausspruch hat eine ähnliche ideale, durch das ἄν, nicht γὲ oder eine gleichbedeutende Partikel, markirte Faßung, wie II, 5. IV, 9. und V, 18. Ebenso wenig wie dort der Apostel sagen kann, daß in der Wirklichkeit ein gläubiger Christ, ein wahrhaft aus Gott geborner Mensch vollkommene Liebe zu Gott habe oder keine Sünde begehe — wie bestände damit, was II, 1 gesagt ist? —

ebenso wenig kann an unserer Stelle der Apostel meinen, daß wer einmal innerlich und wahrhaft der Gemeinschaft der Gläubigen angehört, unmöglich von derselben abfallen könne. Die sogleich folgenden Warnungen und Mahnungen an die Leser, denen ja das χρῖσμα, der heilige Geist, die volle Erkenntnis, das Sein in Christo unzweideutig zugesprochen wird, wären dann ganz sinnlos und zwecklos. Allerdings in dem Maße, in welchem die Geburt aus Gott wirklich vollendet ist, ist auch das Leben in Gott vorhanden, so weit die Erkenntnis Gottes wirklich lebendig ist, ist auch die Liebe zu Gott vollendet, so weit wirklich das ewige Leben im Menschen durchgedrungen ist, ist die Sünde überwunden, so weit der Gläubige wirklich in Christo ist und Christus in ihm, ist er auch der Gewalt und der List des Bösen entnommen; aber Johannes weiß sehr wohl, daß die Gläubigen, wenn sie auch im Lichte sind, doch immer noch Finsternis in sich haben, die fortwährend von dem Lichte vertrieben werden muß (I, 7 fll.). Es ist die sittliche Aufgabe der Gläubigen, sich immer völliger und sicherer in Christo zu gründen, um immer mehr von der Welt loszukommen. Dieser Kampf wird in der Wirklichkeit nicht ohne Gefahr und ohne Fall geführt; aber für den, welcher die Gemeinschaft mit Christo nicht gänzlich verläßt, ist die Hülfe immer zur Hand (II, 1. V, 16). Wer in Christo bleibt, wer sein χρῖσμα bewahrt, wer im Lichte wandelt (I, 7 fll.), und in diesem Sinne wahrhaft unser ist, der bleibt auch bei uns, denn er weicht nicht von dem Grunde, auf welchem die Gemeinschaft der Gläubigen beruht; wenn auch immerhin der sittlichen Bedingung des Bleibens die Möglichkeit des factischen Nichtbleibens entspricht. Wenn aber in idealer Anschauung von der wirklichen Unvollkommenheit abgesehn und nur die Seite der Sache hervorgehoben wird, auf welcher Christus mit seinem, was ihn anbetrifft, unzweifelhaften Siege steht, so gelten für die Gläubigen die trostreichen Worte: sie können nicht sündigen oder abfallen. Umgekehrt also gilt in demselben idealen Sinne, daß wer wirklich abfällt, nicht wahrhaft unser gewesen ist. An Christo liegt nicht die Schuld, wenn der Mensch von ihm abfällt. Ist der

Mensch im Lichte gewesen, so hat er doch nicht im Lichte wandeln, nicht seine Finsternis drangeben, nicht sich fortwährend reinigen laßen gewollt. In dem Maße als er seine Finsternis bewahrt, seinen Irrthum, seine Weltliebe festgehalten hat, hat er auch das Licht, die Wahrheit, die Gottesliebe, das Leben selbst nicht gehabt, ist nicht unser gewesen. Wird diese Seite, die in dem factischen Abfall sich vollendet, ins Auge gefaßt, so muß das verlorene Gut, wenn es auch einmal in einer gewißen Weise dagewesen ist, dem Blicke sich entziehn. Wie bei denen, die in Christo beharren, die lichte Entfaltung ihres Lebens und Wachsens in der Gemeinschaft mit dem Herrn hervortritt, so verschwindet bei jenen, die thatsächlich abgefallen sind, immer mehr das einmal in sie gesenkte göttliche Licht vor der Finsternis, die sie in sich wachsen lassen wollen. Indem Johannes dies seinen Lesern vorhält, giebt er ihnen die kräftigste Beruhigung und zugleich die ernsteste Warnung, die er geben kann. Einerseits konnte es die Leser nicht beunruhigen, daß sie jene Antichristen ausscheiden und wider die christliche Gemeinschaft auftreten sahen, wenn sie bedachten, daß, weil die Lüge selbst nicht aus der Wahrheit hervorgehn kann (V. 21), jene Lügner insoweit nie die Wahrheit erkannt und gehabt hatten, als sie ihr widerstrebt, insofern nie zu der Gemeinschaft der Gläubigen im Lichte gehört, als sie selbst ihre Gemeinschaft mit der Welt bewahrt hatten. Sie haben nicht zu uns gehört, sonst würden sie bei uns geblieben sein. Von der andern Seite aber lag zugleich die dringendste Warnung auch vor dem unscheinbarsten Verleugnen der reinen Wahrheit darin, daß jene Antichristen, weil sie ihre Finsternis nicht mit dem göttlichen Lichte vertrieben hatten, bis dahin gekommen waren, daß sie nun auch die Strahlen des Lichtes nicht mehr empfanden, welche einmal in ihre Finsternis gefallen waren. Es gilt also, das χρῖσμα zu bewahren, in Christo zu bleiben! Diese Mahnung drängt sich um so mehr dem Apostel auf, als er in dem offenen Abfall jener Feinde eine Erweisung des göttlichen Gerichtes erkennt, unter welchem alle stehn, welche in der äußerlichen Verbindung

mit der Gemeine der Gläubigen doch innerlich nicht zu derselben gehören. Deshalb erinnert der Apostel seine Leser an das, was sie haben (V. 20. 21), an das χρῖσμα, kraft dessen sie die Erkenntnis der Wahrheit und darin die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, also das ewige Leben haben. Gegen diese Wahrheit, wie sie von Anfang an durch die apostolische Predigt verkündigt ist, erhebt sich die antichristische Lüge (V. 22. 23). Darum gilt es, in der erkannten Wahrheit, in dem Vater und dem Sohne zu bleiben, die Verheißung des ewigen Lebens treu zu bewahren, das χρῖσμα, von dem wahrhaftigen Christ geschenkt, trotz allen antichristischen Verführungen zu behüten (V. 24 fll.), kurz in dem Herrn selbst zu bleiben, damit wenn er erscheint, alle vor ihm bestehn (V. 28).

V. 20. 21. Calvin bezeichnet die Absicht, mit welcher Johannes diese Verse geschrieben habe, mit den Worten: Modeste excusat apostolus, quod eos tam sollicite admonet, ne putent oblique se perstringi, quasi rudes ignarosque eorum, quae probe tenere debuerant. So erkenne auch Paulus (Röm. 1, 14) die Einsicht seiner Leser an, stelle es aber zugleich als seine Schuldigkeit dar, Weise und Unweise zu ermahnen. Dergleichen Redeweisen der Apostel enthielten freilich keine Schmeichelei, aber sie seien deshalb von practischer Bedeutung, weil auch den in der Erkenntnis Geförderten zu Gemüthe geführt werde, daß auch sie noch immer der apostolischen Unterweisung und Mahnung bedürfen. Außerdem aber zeige die Erfahrung, wie lecker die Ohren der Menschen seien; ein kluger Lehrer solle daher nicht unterlaßen, was mit der Wahrheit besteht, um sich Gehör zu verschaffen. In demselben Sinne haben schon die griechischen Ausleger unsere Verse und V. 27 beurtheilt. Manche, wie Semler, haben die Worte des Apostels für eine solche captatio benevolentiae gehalten, bei welcher es mehr auf die rednerische Bedeutung, als auf die strenge Wahrheit ankömmt. Hierin ist S. G. Lange am weitesten gegangen, welcher meint, in dem ganzen Abschnitte V. 20—28 sei „eine gewisse ängstliche Besorgtheit un-

verkennlich, eine Besorgtheit, die zu allem, selbst zu den Schwächen dessen, den man bestimmen will, ihre Zuflucht nimmt, und sogar Rednerkünste aufbietet.“ Weit gefehlt! Vielmehr ist nichts natürlicher, als daß der Apostel, indem er vor der antichristischen Lüge warnen will, seinen Lesern recht klar und andringend vorhält, daß sie wirklich die Wahrheit, welche das Leben ist, besitzen. Früher, V. 12 fll., hatte der Apostel ja ausdrücklich und nach allen Seiten hin grade diese Grundlage seiner Warnungen geltend gemacht. Die Leser sollen halten, was sie haben, daß niemand ihre Krone raube. Je mehr sie erkennen, und zwar in lebendiger Erfahrung erkennen, was sie haben, um so liebevoller werden sie es halten; denn die Gewißheit in der christlichen Wahrheit beruht auf selbsteigener Erlebung.

Mit dem einfachen καὶ fügt Johannes den Gedanken V. 20 an das Vorhergehende an. S. Schmid hat die eigentliche copulative Bedeutung der Partikel accentuirt und in V. 20 ein neues Argument gegen die Ketzer, welches zu dem V. 18 genannten Ausscheiden hinzukomme, gefunden, weil καὶ nicht wohl ein adversatives Verhältnis indiciren könne. Allein offenbar ist durch die Voranstellung des καὶ ὑμεῖς ein Gegensatz zwischen den Antichristen (V. 19) und den Gläubigen (V. 20) angedeutet, ein Gegensatz, welcher in dem Gedankenverhältnisse liegt, aber von Johannes in der Form nicht ausgeprägt ist. Man darf allerdings nicht mit Beza, Wolf u. a., welche auch hier die beliebte Auskunft eines Hebraismus statuiren, dem καὶ an sich eine adversative Bedeutung zuschreiben; sondern man hat, wie schon die griechischen Ausleger richtig erkannt haben, den realen Gegensatz ins Auge zu faßen, welcher in der johanneischen Schreibweise nur nicht seinen accuraten Ausdruck findet. Johannes bezeichnet nur den Fortschritt zu einem neuen Momente, ohne das gegensätzliche Verhältnis genau zu markiren. „Und Ihr, sagt er, habt eine Salbung von dem Heiligen und wisset alles.“ Was Johannes unter der „Salbung“, χρῖσμα, verstehe, kann im Allgemeinen nicht zweifelhaft sein. Er muß von einem göttlichen Geschenke

(ἔχ. ἀπὸ τ. ἁγίου), durch welches die Gläubigen ihre Erkenntnis der Wahrheit haben, reden. Die Ausleger weichen auch meistens nur in der genauern Erklärung der Vorstellung von einander ab; wenige haben ganz Ungehöriges beigebracht. Χρῖσμα heißt genau genommen nicht „Salbung", wie Luther übersetzt (unctio. Vulgata), sondern „Salbe", unguentum (Episcopius, Schöttgen, Carpzov, welcher aber die unrichtig verbundenen Worte χρῖσμα ἀπὸ τοῦ ἁγ. unschön erklärt unguentum a Christo compositum, J. Lange, u. a.). Die LXX geben מִשְׁחָה durch χρῖσμα (Exod. 29, 7), aber auch durch χρῖσις (das. V. 21. Vgl. Biel s. v.). Gesalbt wurden nach alttestamentlicher Sitte die Priester, die Könige und die Propheten (1 Kön. 19, 16. Jes. 61, 1); die äußerliche Salbung aber war ein Zeichen der innern Salbung mit dem heiligen Geiste. Daß diese biblische Anschauung, nicht aber die schon von Calov und Wolf verworfene classische Vorstellung von dem Salben der Leiber für die Wettkämpfe, auch an unserer Stelle zu Grunde liege, ist durch den Zusammenhang unzweideutig angezeigt. Von einem Ringen mit den Antichristen oder von einem Entwischen aus den Fallstricken derselben, wozu nach Episcopius die Salbung hinlängliche Geschmeidigkeit geben soll, ist keine Rede; sondern dies ist die Wirkung des χρῖσμα bei den Lesern, daß sie „alles wißen, die Wahrheit wißen" (V. 20. 21), denn sie sind und werden durch das χρῖσμα „gelehrt" (V. 27). Darum ist nun freilich dies χρῖσμα selbst eben so wenig die auditio evangelii, institutio christiana, wie Socin (zu V. 27), Episcopius und Rosenmüller erklärten, als die docendi auctoritas, wie Semler meinte, gemäß seiner Ansicht, daß unser Brief, wie alle apostolischen Schriften, nur für die Lehrer der Gemeinen, die Presbyter, bestimmt sei, denen Johannes hier ihre Auctorität den Irrlehrern gegenüber bekräftige. Mit Recht haben fast alle Ausleger geurtheilt, daß an unserer Stelle von dem heiligen Geiste, als dem, welcher nach Johannes in alle Wahrheit lehrend leitet (Joh. 14, 26), die Rede sei, mag man nun das χρῖσμα selbst als den heiligen Geist und demgemäß den ἅγιος, von welchem die

Christen den Geist haben, als Gott oder genauer als Christus verstanden haben, oder mag man bei dem χρῖσμα mehr an gewiße Gaben des Geistes gedacht und den Geist selbst in den Worten ἀπὸ τοῦ ἁγίου gefunden haben. Socin umschreibt den Inhalt der Salbung: divinum beneficium cognoscendi ipsas res divinas, quatenus homini opus est. Der Heilige, sagt er, kann demgemäß der heilige Geist sein (quamvis, ut nos quidem pro comperto habemus, Spiritus sanctus non sit persona), aber auch Christus, oder Gott der Vater. Das Letzte ist dem Socin in dem Sinne am wahrscheinlichsten, daß, wie er immer erklärt, Gott, d. h. der Vater, die primaria caussa, Christus die secundaria caussa sei; von beiden rede der Apostel wie von einer Person (non secus ac si ambo una tantum persona essent). So aber bildet Socin die Deutung des χρῖσμα unvermerkt um, indem nun der, in unpersönlicher Unbestimmtheit verstandene, heilige Geist selbst als die den Christen eigenthümliche Salbung erscheint. Socin zeigt auf diese Weise, wie ihn die Gewalt des Textes, welcher durchaus mit der allgemeinen biblischen Anschauung übereinstimmt, fast gegen seinen Willen zu der richtigen Erklärung hindrängt. Wie kömmt denn Johannes dazu, das den Gläubigen gegebene göttliche Gut, welches er meint, grade mit dem Ausdrucke χρῖσμα zu bezeichnen? Gewiß hat Bengel (vgl. J. Lange, Lücke) das Richtige gesehn, wenn er urtheilt, daß χρῖσμα mit Beziehung auf die ἀντίχριστοι und auf den Χριστός, welchen die Antichristen leugnen (V. 22), welcher aber für die Gläubigen der Geber ihres χρῖσμα ist, gesagt sei. Es ist nicht zu übersehn, daß χρῖσμα ohne den Artikel gesetzt ist. „Und Ihr habt eine Salbung" sagt Johannes; erst V. 27 wird das schon aus V. 20 fll. bekannte χρῖσμα bestimmter markirt. V. 20 knüpft der Apostel seinen Ausdruck χρῖσμα sinnvoll an die entsprechende Vorstellung an, welche mit dem Namen ἀντίχριστοι gegeben ist. Den Widersachern des Herrn, des Gesalbten, setzt Johannes seine Leser mit ihrer Salbung, die sie von dem Herrn haben, entgegen. Christus nämlich hat den Geist ohne Maß empfangen (Joh. 3, 34), auf ihm blieb

der Geist (1, 33), Gott hat ihn gesalbt mit dem heiligen Geiste (AG. 10, 38); aber Christus ist zugleich der Mittler alles göttlichen Lebens, welches in ihm vollkommen ist, an die Gläubigen. Christus tauft mit dem heiligen Geiste (Joh. 1, 33), er sendet den Geist, welcher von dem Seinen nimmt, was er den Gläubigen bringt (Joh. 15, 26. 16, 14. AG. 2, 33); und weil der Sohn alles hat, was der Vater hat, so kann auch gesagt werden, daß der Vater des Sohnes Geist in die Herzen der Kinder sendet (Gal. 4, 6. vgl. Ephes. 3, 16. Phil. 1, 19. 2 Cor. 3, 17 fl.), und zwar auf die Bitte, im Namen, unter Vermittelung des Sohnes (Joh. 14, 16. 16, 7 fll.), daß der Vater die Gläubigen salbt, indem er ihnen den Geist giebt (2 Cor. 1, 21 fl.), wie er den Sohn mit dem heiligen Geiste gesalbt hat. Deshalb ist der Geist, welchen wir empfangen haben, das Zeichen davon, daß wir in dem Vater (III, 24) und dem Sohne sind (V. 27), daß wir Kinder Gottes sind (Röm. 8, 14 fll. Gal. 4, 6). Der Geist lehrt und bewahrt den Gläubigen die Wahrheit, in deren Erkenntnis sie das ewige Leben haben, weil sie darin Christum selber und den Vater haben (V. 23 fll.). Johannes kann also das Wesen der Irrlehrer nicht schneidender bezeichnen und seine Leser nicht kräftiger warnen, als dadurch, daß er jene Widersacher Christi zugleich als solche darstellt, welche den Gläubigen den Geist rauben wollen, welchen sie von dem gesalbten Heiligen empfangen haben. Es handelt sich um das ganze geistige Leben. Der innerste Kern desselben wird abgeschnitten, wenn den Antichristen Gehör gegeben wird. Der Apostel schildert ebenso einfach als gewaltig die Einheit des christlichen Lebens, wie es auf der wahren Erkenntnis Christi, welche die Gläubigen in ihrer Salbung haben, beruht. Es ist eine mächtige Schlußfolge, mit der er seine Leser anfaßt. Das Leben haben sie nur in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne; diese Gemeinschaft beruht auf der Erkenntnis der Wahrheit; die Wahrheit wird gelehrt und bewahrt durch die Salbung, den Geist, welchen sie aus der apostolischen Predigt empfangen haben (V. 24). Wer also von der Wahrheit dieser Predigt ab-

weicht, der verliert seine Salbung, das Leben, Christum, den Vater. Der Abfall von der Wahrheit ist Widerspruch gegen das χρῖσμα, ist Feindschaft wider den Geist, den Heiligen (AG. 3, 14. Apoc. 3, 7), von welchem das χρῖσμα gegeben ist. Im Sinne des Johannes, zumal in dem angegebenen Zusammenhange unseres Textes, können die Worte ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου nur auf Christum bezogen werden. Die Ausleger sind hierin auch fast einstimmig; die Beziehung auf den Vater findet sich vorzugsweise bei solchen Auslegern, welche von einem antitriniterischen Interesse, wie Socin (vgl. Episcopius) es deutlich ausspricht, und welches Schlichting (bei Calov zu V. 19) zu der wahnsinnigen Behauptung verführte, daß die Lehrer der Gottheit Christi die wahren Vorläufer des Antichrist seien, geleitet wurden (S. G. Lange, Rosenmüller, Sachmann). Christum als den Heiligen zu verstehn, ist durch den weitern wie durch den unmittelbaren Zusammenhang und Gedankengang unserer Stelle geboten. Vorher hatte der Apostel den Herrn „gerecht" genannt und als das vollendete Vorbild unsers Wandels im Lichte hingestellt (II, 1. 6), gleichwie im zweiten Theile des Briefes der Herr wiederum als das heilige Vorbild für die Gerechtigkeit der Kinder Gottes (III, 3. Vgl. IV, 9 fll.) erscheint. Wie nothwendig aber die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater und dem Sohne auf ihrem Wandeln im Lichte, d. h. vor allen Dingen auf dem Festhalten der Wahrheit beruht, das leuchtet gerade dann ein, wenn man bedenkt, daß eben der Sohn der Gesalbte, der Heilige ist, von welchem die Gläubigen ihre Salbung, den ihnen mitgetheilten heiligen Geist haben, den Geist, welcher ihnen die Wahrheit offenbart, den Vater und den Sohn zeigt, das Leben giebt (III, 24. V, 20). Es handelt sich ja dem antichristischen Abfall gegenüber darum, daß die Gläubigen „in ihm", dem Herrn bleiben (V. 27. 28); das aber ist nur möglich, wenn in ihnen die Salbung bleibt, welche sie von dem Herrn selbst empfangen haben. Denn in dieser Salbung haben sie die Wahrheit, die volle Erkenntnis — καὶ οἴδατε πάντα. Das πάντα findet seine richtige

Bestimmung und insofern seine Beschränkung im Zusammenhange des Textes (ad praesentis loci circumstantiam restringi debet. Calvin), und streitet keineswegs gegen das Wort des Paulus von dem Stückwerke der menschlichen Erkenntnis (1 Cor. 13, 9). Das wirklich vollkommene Erkennen, das Anschauen Gottes ist auch für Johannes so gewiß ein Gegenstand der Hoffnung, als er die Vollendung des Lebens, welches in der Erkenntnis Gottes ist (Joh. 17, 3), das Gott gleich Sein zu dem zukünftigen Erbtheile der Kinder Gottes rechnet (III, 2). Nur wenige Ausleger sind durch die scheinbare Schwierigkeit zu ganz verfehlten Aushülfen gedrängt. Der Syrer übersetzt, als ob er *πάντας*, d. h. alle jene Antichristen, gelesen hätte. Oder sollte er vielleicht das textgemäße *πάντα* für den Singular des Masculini gehalten und nur der Deutlichkeit wegen im Plural übersetzt haben? Auch Carpzov hält diese Auslegung von *πάντα* für möglich, ohne sie jedoch zu wagen. S. Schmid hat, indem er den „Aorist" *οἴδατε* (und *ἐδιδ.* V. 26) als historisches Tempus accentuirt, dem *πάντα* eine polemische Beziehung gegen die angeblich neuen Offenbarungen der Irrlehrer beigelegt, als ob Johannes sage: Ihr habt schon alles, nämlich von mir, gehört. Keiner von den übrigen Auslegern hat solche Deuteleien für nöthig oder zuläßig gehalten. Sie verstehen das *πάντα*, auf Grund von Stellen wie Joh. 16, 13. 1 Cor. 1, 5. 8, 1. Ephes. 1, 18. Col. 2, 2, entweder von dem, was zur Seligkeit nöthig ist (Luther, Calov, J. Lange, Schöttgen), was zum Wesen der christlichen Wahrheit gehört (Lücke, de Wette), oder von dem, was in dem gegenwärtigen Falle, d. h. zur klaren Scheidung der christlichen Wahrheit und der antichristlichen Lüge erforderlich ist (Calvin, Beza, Grotius, S. G. Lange), oder endlich beide Beziehungen werden miteinander verbunden (Oecumenius, Wolf, Bengel, Neander). Im Grunde laufen alle Erklärungen hierauf hinaus, weil ja nur in der vollen Erkenntnis der christlichen Wahrheit schlechthin die kritische Tüchtigkeit begründet ist, welche hier wie IV, 1 fll. der Apostel von seinen Lesern erwartet (vgl. Baum=

garten-Crusius). Ganz parallel mit dem οἴδατε πάντα V. 20 ist das οἴδατε τὴν ἀλήθειαν V. 21. Die Wahrheit, welche die Leser erkannt haben, ist die von den Aposteln verkündete, den ganzen Lichtwandel der Gläubigen (I, 8. II, 4) bestimmende, alle Liebe erzeugende, das Leben gewährende, auf Christum gegründete (V. 23 fll.). Was nur in den Umfang dieser Wahrheit gehört, das alles ist Gegenstand der christlichen Erkenntnis, das wißen die Gläubigen alles. Auch in diesem Satze des Johannes ist eine ähnliche ideale Haltung, wie wir V. 19 und schon öfter gesehn haben. In der Wirklichkeit wird nur dies gelten, daß die Gläubigen sich fortwährend in alle Wahrheit leiten laßen, wie sie, als die Heiligen, beständig sich heiligen laßen, beides nie ohne eigne sittliche Arbeit, in welcher das göttliche, die Vollendung in sich tragende Leben wirklich entfaltet und die Wahrheit immer völliger erkannt wird. Jedenfalls aber werden die Gläubigen kraft des ihnen gegebenen Geistes die Erkenntnis wirklich besitzen, nach welcher sie, wie in dem vorliegenden Falle, über Wahrheit und Lüge richten können und völlig verstehn, daß jede Lüge nicht aus der Wahrheit ist. Die Worte καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος κτλ. werden von den Interpreten zwiefach construirt. Einige, z. B. noch Neander (abweichend von der vor der Erklärung gegebenen Übersetzung), faßen das ὅτι vor πᾶν ψεῦδ., parallel mit dem ersten ὅτι vor οὐκ οἴδ., in Abhängigkeit von ἔγραψα und übersetzen: „ich habe Euch nicht geschrieben, weil Ihr die Wahrheit nicht wißt, sondern weil Ihr sie wißt, und weil alles, was Lüge heißt, nicht aus der Wahrheit ist.“ Aber die meisten Ausleger (Augustin, Beda, Erasmus, Calvin, Luther, Est, Socin, Wolf, Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette, Sander u. a.) haben erkannt, daß die letzten Worte des Verses eine ungleich kräftigere Bedeutung haben, wenn dieselben, parallel mit αὐτήν, in Abhängigkeit von οἴδατε gefaßt werden: „weil Ihr sie, die Wahrheit, wißt und (weil Ihr wißt) daß jede Lüge“ u. s. w. So schreibt der Apostel den Lesern selbst die kritische Fähigkeit, welche in dem vorliegenden Falle erforder-

lich ist, zu; die Gläubigen besitzen dieselbe eben weil sie die Wahrheit erkennen. Daß Johannes wirklich so gedacht habe, dafür scheint ein feines Anzeichen in der Frageform des an V. 21 (ψεῦδος) angeschloßenen V. 22 (ψεύστης) zu liegen. Der Apostel setzt voraus, daß das Urtheil der Leser selbst feststeht, daß sie wißen, wer ein Lügner, was Lüge sei, wie sie nicht aus der Wahrheit sein könne — πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Die angebliche Verbindung von πᾶν — οὐκ ist hier ebenso wenig als ein Hebraismus (Grotius, Wolf u. a.) zu bezeichnen, wie das οὐκ — πάντες V. 19. Nach dem oben Bemerkten ist zu erklären: jede Lüge ist nicht aus der Wahrheit. Der Gedanke aber, welchen der Apostel ausspricht, ist durch die Beziehung auf die Antichristen (V. 19. 22) klar. Wie es oben hieß: sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht aus uns, gehörten uns nicht wahrhaft an, so wird jetzt das allgemeine, auf jene Antichristen mit ihrer Lüge passende, sittliche Gesetz ausgesprochen: jede Lüge, alles was Lüge heißt, stammt nicht aus der Wahrheit her, gehört deshalb auch nicht ihr an, kann deshalb auch nicht bei ihr bleiben. Das ἐκ τῆς ἀληθ. V. 21 entspricht in demselben Verhältnisse dem οὐκ ἦσ. ἐξ ἡμῶν V. 19, in welchem die Gläubigen, welche die Wahrheit haben, den Antichristen mit ihrer Lüge entgegenstehn. In diesem Zusammenhange bezeichnet das ἐκ auch V. 21 die durch den Ursprung bedingte wesentliche, gleichsam verwandtliche, Zugehörigkeit. — Zu V. 20. 21 sind schließlich noch einige durch merkwürdige Äußerungen der Ausleger veranlaßte Bemerkungen zu machen. Erstlich haben manche Ausleger in dem χρῖσμα eine Anspielung auf die bei der Taufe übliche Salbung (vgl. Suicer, s. v.) gefunden. So sagt schon Augustin: unctio spiritalis ipse Spiritus S. est, cujus sacramentum est in unctione visibili. Wörtlich ebenso Beda. Auch Oecumenius (vgl. Theophylact) statuirt diese Beziehung, indem er umschreibt: *ἐλάβετε γὰρ διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος τὸ χρῖσμα τὸ ἱερὸν καὶ διὰ τούτου τὸ εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν ὁδηγοῦν ὑμᾶς θεῖον πνεῦμα.* Die spätern Ausleger dagegen haben

meistens entweder ohne die Taufe besonders zu berücksichtigen erklärt (Luther, Calvin, Beza, Carpzov, S. G. Lange u. a.), oder sie haben vermuthet, daß die spätere kirchliche Sitte, die Täuflinge zu salben, auf unsere Stelle gegründet sein möge (Bengel, Lücke, Sander). Erst neuerlich hat man geurtheilt, daß an unserer Stelle der kirchliche Ritus des Salbens bei der Taufe vorausgesetzt werde und auch hierin ein Kriterium gegen die Ächtheit des Briefes gefunden. In den neutestamentlichen Schriften findet sich keine Spur von einer Salbung bei der Taufe. An unserer Stelle eine absichtliche Beziehung auf jene Sitte anzunehmen, liegt aber um so ferner, je einfacher der Ausdruck χρῖσμα durch den Gegensatz gegen die ἀντίχριστοι sich erklärt (s. o.), und je weniger der Zusammenhang des Textes irgendwie auch nur einmal auf die Taufe und deren Wirkungen, geschweige denn auf einen besondern Taufritus führt. Wird nach der Vermittlung des χρῖσμα an die Leser gefragt, so ist nach V. 24 unzweifelhaft zu antworten: durch das Wort der apostolischen Predigt haben die Gläubigen den heiligen Geist empfangen. Deshalb ermahnt Johannes, daß sie an dem festhalten sollen, was sie als reine apostolische Lehre empfangen und erprobt haben; alsdann bleibt auch die Salbung in ihnen und lehrt sie fortwährend (V. 26 fll.). Denn der Geist, durch das Wort gegeben (AG. 10, 44. Vgl. Röm. 10, 14), legt wiederum die Wahrheit des Wortes aus, bestätigt und besiegelt dieselbe. Wie die Worte Christi selber Leben sind und Leben erzeugen, so auch die Worte der Apostel, welche seine Worte verkündigen (V. 25. Joh. 17, 20). Von vorn herein (I, 1 fll.) hat Johannes grade deshalb die unzweifelhafte Zuverläßigkeit seiner Predigt, auch der schriftlichen, festgestellt, weil der Glaube, die Freude, das Leben der Leser von dieser Verkündigung abhängt. Alles aber, was die Gläubigen an göttlichen Gütern besitzen, ist Gabe des Geistes. Aus dem Geiste, den Gott uns gegeben hat, erkennen wir, daß wir in ihm sind (III, 24. Röm. 8, 16). Der heilige Geist, das χρῖσμα der Gläubigen, ist der lebendige Inbegriff alles dessen, was vermittelst des

Wortes der Wahrheit ihnen gegeben ist. Der Apostel hat somit an unserer Stelle gar keine Veranlaßung, an die Taufe zu denken, und die Frage, wie er sich das Verhältnis zwischen Taufact und Wort gedacht haben möge, liegt von unserm Texte ganz fern (vgl. Nitzsch, System. S. 359. Practische Theologie. I. S. 445. II, 2. S. 444). — Durch das eben Erörterte ist auch die Bemerkung, welche Est (bei Calov) von seinem römisch-katholischen Standpuncte aus zu V. 20 fl. macht, erledigt. Er erläutert das *οἴδατε πάντα* mit den Worten: Habetis episcopos et presbyteros, quorum cura ac studio vestrae ecclesiae satis instructae sunt in iis, quae pertinent ad doctrinae christianae veritatem. Eigentlich gilt das „alles Wißen" nur von der Kirche; nur insofern als die Gläubigen dem Glauben der Kirche zustimmen, haben auch sie die volle Erkenntnis der Wahrheit (unusquisque fidelis, quantum vere fidelis est, fide tenet omnia ad salutem necessaria, saltem *implicita*). Einer solchen Umdeutung der apostolischen Worte gegenüber bedarf es eben so wenig einer weitern Nachweisung, wie eifrig Johannes grade auf das eigne Wißen und Urtheilen der Leser sich beruft, als gegen die Schwärmer, welche die innere Salbung ohne die Vermittelung des äußern Wortes zu haben meinen und deshalb das externum verbi ministerium verwerfen, noch besonders hervorgehoben zu werden braucht, daß unser Text gradezu auf den Kopf gestellt werden muß, wenn er zur Unterstützung eines solchen Irrthums gemißbraucht werden soll (vgl. Calvin, J. Lange, Sander).

V. 22. 23. Den Zusammenhang dieser Verse mit den vorhergehenden, welcher im Wesentlichen keinem Ausleger entgangen ist, hat Bengel treffend bezeichnet: *ὁ* vim habet ad abstractum v. 21. i. e. quis est illius mendacii reus? Ganz ähnlich ist die Stelle V, 4. 5 angelegt. Nachdem dort der Apostel den Sieg über die Welt geschildert hat, schließt er, gleichfalls in der Frageform, die concrete Vorstellung des Siegers daran. Ebenso wächst in dem Zusammenhange unserer Stelle aus der abstracten Vorstellung des *ψεῦδος* die bestimmte

Anschauung des *ψεύστης* heraus *). Schon am Schlusse von V. 21 hatte der Apostel keine andere als die antichristische Lüge vor Augen gehabt; jetzt bezeichnet er ausdrücklich denjenigen, welcher leugnet daß Jesus der Christ ist, als den Lügner und zwar als den antichristischen Lügner, welcher mit dem Sohne auch nothwendig den Vater leugnet. Der Artikel in dem Ausdrucke *τίς ἐστιν ὁ ψεύστ.* darf nicht außer Acht gelassen werden, wie Luther („wer ist ein Lügner?") und alle die Ausleger gethan haben, welche in demselben Sinne erklärt haben: nisi hoc censeatur mendacium, aliud nullum haberi posse (Calvin, S. Schmid), mendacium, quo nihil possit esse majus (Socin), als ob durch den Artikel die enormitas mendacii (Episcopius), der Lügner *κατ᾽ ἐξοχήν*, mendax praecipuus et periculosior (J. Lange. vgl. Steinhofer, de Wette) markirt würde. Der Artikel ist, ganz wie V, 5 generisch (Episcopius), collectivisch (Lücke) zu faßen, nur daß die von Bengel hervorgehobene Beziehung auf V. 21 eine bestimmte Gattung von Lügnern, die Antichristen, verstehn läßt. Es versteht sich nämlich von selbst (vgl. Episcopius), daß Johannes keinen Unterschied zwischen dem *ψεύστης* und dem *ἀντίχριστος* macht, wie Sachmann gemeint hat, daß die Leugnung der Messiaswürde Jesu dem Lügner, dagegen die Leugnung Gottes selbst als des Vaters dem Antichristen zugeschrieben werde. Das Richtige hat schon Theophylact klar ausgesprochen: *καὶ τίς ὁ ψεύστης; ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστι ὁ Χριστός. — ὁ τῷ ψεύδει οὖν συγκροτούμενος τούτῳ, οὗτός, φησιν, ἀντίχριστός ἐστιν.* Wie deutlich unser Text in dem Puncte sei, daß jedenfalls der *ψεύστης* mit dem *ἀντίχριστος* identisch ist, zeigt sich bei Theophylact (nach Oecumenius) darin, daß dieser, indem er irrthümlich zweierlei Lügner unterscheidet, doch auf beide in ganz gleicher Weise sowohl das *ψεύστης* als das

*) Umgekehrt nimmt Johannes (Ev. 8, 44), nachdem er den Teufel, welcher „die Lüge" redet „einen Lügner" genannt hat, wiederum die Vorstellung „der Lüge" auf und nennt den Teufel auch einen Vater derselben.

ἀντίχριστος bezieht. Es fährt nämlich fort: ἀλλὰ καὶ ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν, καὶ οὗτός, φησιν, ψεύστης ἐστὶ καὶ ἀντίχριστος. Theophylact meint hier solche Gnostiker, welche den πατέρα ἀκατονόμαστον von dem Vater Christi unterschieden hätten, Irrlehrer, aus denen nachher Valentin hervorgegangen sei, wie Oecumenius sagt. So wenig auch die Griechen das Verhältnis zwischen der Leugnung des Sohnes und der Leugnung des Vaters verstanden haben, richtig haben sie jedenfalls gesehn, daß der ψεύστης kein anderer sei, als der ἀντίχριστος. Man kann also den Zusammenhang zwischen V. 22 und V. 21 etwa so umschreiben: Ihr wißt, daß die Lüge nicht aus der Wahrheit ist. Was für eine Lüge ich aber meine, versteht Ihr recht gut. Wer ist der Lügner, wer sind die Lügner? Sind es nicht die, welche leugnen, daß Jesus der Christ ist? Das sind grade die Antichristen, vor denen ich Euch warne, jene bethörten Lügner, welche den Grund aller Wahrheit, den Sohn Gottes, der allein den Vater offenbart, leugnen, und deshalb auch den Vater leugnen. Die einzelnen Momente der ächt johanneischen Entwickelung greifen einfach und klar in einander und sind grade deshalb so schlagend. Indem der Apostel zuerst, im Rückblick auf das ψεῦδος V. 21, die Lügner, welche er bekämpft, charakterisirt, schildert er sie als solche, welche die Wahrheit, daß Jesus der Christ ist, leugnen. Damit aber ist schon das antichristische Wesen dieser Lügner bezeichnet. Deshalb führt Johannes diesen Gedanken weiter, spricht den gebührenden Namen bestimmt aus (οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος), fügt aber sogleich ein neues, die volle unselige Consequenz jener antichristischen Lüge darlegendes Moment hinzu (ὁ ἀρνούμ. τ. πατέρα καὶ τ. υ.). Dieser letzte durchschlagende Gedanke — „da stößt Johannes dem Faß den Boden aus", sagt Luther — wird V. 23 nicht sowohl bewiesen, als vielmehr von neuem bekräftigt, aber sogleich dadurch in seiner practischen Gewalt außerordentlich gehoben, daß nicht nur die Leugnung des Vaters, sondern das Nichthaben des Vaters in der Leugnung des Sohnes aufgewiesen wird. Das ist eine Grund-

wahrheit, die auch den Lesern völlig feststeht. Deshalb braucht Johannes nur einerseits warnend den Gläubigen vorzuhalten: „jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht"; anderseits aber vollendet sich die Paraklese darin, daß die Gläubigen auch durch das verheißungsvolle Wort ermuntert werden: „wer den Sohn **bekennt**, der **hat** auch den Vater". Hieran schließt sich denn (V. 24 fll.) die ausdrückliche Ermahnung, an dem festzuhalten, worauf das Bekenntnis des Sohnes, und somit die Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater, das Haben auch des Vaters, das Bleiben in dem Herrn allein beruht.

In sprachlicher Beziehung bieten unsere Verse keine Schwierigkeit. Das *εἰ μὴ* nach der bestimmten Frage ist auch in der klassischen Gräcität gewöhnlich (vgl. Kühner, II S. 561). Das *μὴ*, nicht *οὐ*, hat darin seinen Grund, daß es die Form der subjectiven Vorstellung (Winer, S. 443) bezeichnet, welche auch in der fragenden Redeweise (vgl. V, 5) noch deutlicher ausgeprägt erscheint, als dieselbe Anschauungsweise da zu erkennen ist, wo das *εἰ μὴ* eine vorangehende Negation beschränkt (Marc. 9, 9. Matth. 13, 57. u. o.). In der pleonastischen Stellung der Partikel *οὐ* nach dem Verbum *ἀρνεῖσθαι* (vgl. Luc. 20, 27) hat schon Wolf eine elegante griechische Wendung gefunden (vgl. Kühner, II S. 410. Winer, S. 547).

Was aber der Apostel über die Lüge der Antichristen selbst sagt, enthält keine eigentliche Schilderung der Irrlehre, sondern mehr nur ein Urtheil über dieselbe, welche ihrem Inhalte und ihrer Faßung nach als völlig bekannt voraùsgesetzt wird. Auch nachher, IV, 2 fll., hat der Apostel, indem er ein wesentliches Moment jener Irrlehre nennt, nicht die Absicht, den eigenthümlichen Irrthum als solchen nachzuweisen, sondern auch dort stellt er nur die charakteristische Spitze heraus, damit sogleich der unbedingte Widerspruch gegen die christliche Wahrheit einleuchte. Soviel geht auch aus unserer Stelle, namentlich aus dem sogleich weiter zu erwägenden Wechsel des *Χριστός* und *υἱός*, selbst abgesehn von der unzweideutigen An-

weisung, die in IV, 2 und 2 Joh. 7. 9. liegt, hervor, daß es sich, wie fast alle Ausleger gesehn haben, um gnostische, nicht um eigentlich jüdische Irrthümer handelt. Die letzte Meinung, welche, wie wir schon oben gesagt haben, von den Kirchenvätern (Beda) und manchen ältern Auslegern mit der Ansicht, daß Johannes gnostische Irrlehren meine, verbunden wird, ist mit einer eigenthümlichen Schärfe, die aus antitrinitarischem Vorurtheile hervorgeht, von Semler vorgetragen. Gegen Beza, welcher gesagt hatte, daß die Leugnung Christi darin bestehn könne, daß entweder die göttliche oder die menschliche Natur des Herrn, oder beide Naturen in ihrer Vereinigung falsch gedacht würden, eifert Semler über den Curialstil der kirchlichen Redensarten (stilus curiae ecclesiasticae, phrases ecclesiast.), über ein intolerantes Dogmatisiren, welches den einen Grund der moralischen Religion, auf welchem Türken und Christen gleichweise ständen, einem Theile der brüderlichen Menschheit, den sogenannten Ungläubigen, streitig machen wolle. — Beza hatte nämlich gesagt, daß die Türken Gott nicht erkennten, weil sie ihn nicht durch den Sohn erkennten. Davon aber, meint Semler, sei niemand weiter entfernt, als Johannes. Der Apostel streite grade gegen solche, welche in jüdischer Beschränktheit Christum nicht als omnium hominum patronum und Gott, den Vater, nicht als aller Menschen Vater anerkennen wollten. Die Ausleger, welche wegen ihrer theologischen Anschauungsweise mit Semler verglichen werden können, kommen offenbar bei unserer Stelle ins Gedränge. Semlers Schüler S. G. Lange beobachtet ein vorsichtiges Stillschweigen. Jachmann spricht von einer „Leugnung der Messiaswürde Jesu"; aber die johanneische Vorstellung, nach welcher einmal der „Messias" zugleich der „Sohn" ist, dann durch die Leugnung des Sohnes auch die Leugnung und das Nichthaben des Vaters bedingt ist, kann von Jachmann unmöglich erklärt werden, weil er erstlich, wie schon oben erwähnt wurde, die Leugnung der Messiaswürde Jesu von der Leugnung des Sohnes und des Vaters unterscheidet, zweitens aber in wunderlicher Verwirrung die antichristische Lüge von dem

Nichthaben Gottes ausgehn und bis zum bestimmt ausgesprochenen Leugnen Gottes fortschreiten läßt. Von jenem „bloß negativen Gefühl zu dem positiven Gedanken, sagt er, sei nur ein kleiner Schritt: der bloße Lügner könne leicht ein Antichrist werden". Die ältern Rationalisten haben sich anders zu helfen gesucht. Socin freilich läßt sich auf die Erklärung der Gedanken von V. 22 ebenso wenig ein, wie S. G. Lange. Grotius erinnert nur daran, daß dem Herrn ja alle Glaubwürdigkeit abgesprochen würde, wenn man leugne, was er selbst so oft behauptet habe, daß er der Messias sei. Am besten hat noch Episcopius ausgelegt, bei welchem aber auch die Willkühr in der Abweisung der apostolischen Gedanken um so deutlicher hervortritt, je richtiger der logische Organismus des Textes anerkannt wird. Mit gleicher Entschiedenheit spricht Episcopius aus, daß der ψεύστης und der ἀντίχριστος identisch sind und daß die Leugnung Jesu als des Messias in der Sache mit der Leugnung des Sohnes, nämlich des Sohnes Gottes, zusammenfalle. Aber, sagt er offenbar mit Beziehung auf die eben erwähnte Erklärung Bezas, es steht fest, daß „den Sohn leugnen" nie soviel heißt, als „eine Natur des Gottmenschen leugnen" (nunquam accipiatur de naturae negatione, multo minus de naturae divinae negatione, inprimis cum vox Dei non adjicitur); „Sohn Gottes" bedeutet nichts weiter als „Christus" d. h. Messias. Hiedurch erreicht Episcopius allerdings dies, daß von einer „göttlichen Natur" des Sohnes keine Rede ist; aber das Verständnis der Stelle ist damit auch abgeschnitten. Im Sinne des Johannes beruht die eigentlich schlagende Kraft des Gesagten in dem Fortschritt von der Vorstellung des *Χριστός* zu der des *υἱός*; denn grade weil Jesus, der Christ, auch der Sohn Gottes ist, deshalb, vermöge des eigenthümlichen Verhältnisses zwischen dem Sohne und dem Vater, muß der, welcher den Sohn leugnet, weil er nämlich leugnet, daß Jesus der Christ ist, auch den Vater leugnen. Die Argumentation des Johannes hat eigentlich gar keinen Zusammenhang und keine Spitze, wenn man in dem „Leugnen des Sohnes" nur eine dürre Wiederholung des „Leug-

nens, daß Jesus der Christ sei", nicht aber ein neues, tiefer greifendes, das wesentliche Verhältnis Jesu Christi, als des Sohnes zum Vater bezeichnendes Moment findet. Episcopius muß deshalb die entstehende Lücke durch ganz entlegene Dinge auszufüllen versuchen, was wiederum nur so gelingt, daß in demselben Maße, in welchem die Leugnung des Sohnes mangelhaft aufgefaßt wird, auch die Leugnung und das Nichthaben des Vaters ungenügend beschrieben wird. Die Leugnung des Sohnes, d. h. des Messias, enthält nämlich nach Episcopius dreierlei: 1. Opinionem de Jesu, quod non sit is, qui a Deo promissus erat rex Israelis aut Messias. 2. Rejectionem doctrinae, quam ille ut talis adferre se dicit, per quam fit, ut nec praeceptis ipsius obediendum, nec promissis fidendum esse credat. 3. Ipsam consequenter inobedientiam et rebellionem, et de consequendo praemio per obedientiam praeceptorum ejusmodi diffidentiam, cui aliquando conjunctus est affectus et studium doctrinam et doctrinae illius, quam rejicit, professores — eradicandi. Demgemäß heißt „den Vater leugnen": 1. Non statuere de Deo quod oportet, videlicet, Deum Patrem hunc Jesum misisse tanquam regem et Messiam populi sui. 2. Rejicere doctrinam illam, quae a Deo Patre profecta est, cui soli praecipienti obediendum est et credendum promittenti. 3. Non facere actu ea, quae praecipiuntur in ea doctrina, nec sperare ea, quae in illa promittuntur. So verflüchtigt Episcopius, ähnlich wie Socin und Grotius, die reale Anschauung des Johannes in ein logisches Nebelbild; wie schlecht aber durch die moralisirende Zuthat das volle, so zu sagen leibhaftige, Leben, welches der Apostel bezeichnet, wiedergegeben wird, zeigt sich endlich bei der Erklärung des ἔχει V. 23. Den Vater nicht haben kann nach Socin heißen: non habere opinionem, quod Deus sit. Dies aber wagt doch Socin nicht für die Meinung des Johannes auszugeben. Vielmehr soll, wie auch Grotius sagt, der Sinn sein: non cognoscere Deum, seu quae sit ejus voluntas erga humanum genus. Damit verbindet Socin noch die Folge: non habere Deum sibi bene

faventem ac propitium, seu non esse participem eorum bonorum, quae ab ipso Deo singulari quadam ratione in humanum genus proficiscuntur. Episcopius stimmt ganz mit Socin. „Den Vater nicht haben" heißt: Gott nicht zum Vater haben, den Vaterwillen nicht kennen (non habere plenam et solidam divinae et paternae voluntatis notitiam), daher auch nicht die Hoffnung auf die väterliche Erbschaft, die Seligkeit haben (Röm. 1, 28). In ähnlichem Sinne hat Paulus V. 23 umschrieben: „Wer bekennt den Sohn (als seinen ächten Lehrer und Führer zu Gott — vgl. die Erklärung von Χριστός V. 22 „der von Gott geweihte Lehrregent" —) hat auch (durch dessen Lehre und durch das Gleichwerden mit diesem ächt menschlichen und von Menschen nachzuahmenden Vorbilde, weil Sohn und Vater Begriffe sind, die sich auf einander beziehen) den Vater (die wahre Idee von den Willensvollkommenheiten der für uns väterlichen Gottheit)." Das Richtige, welches für jeden unbefangenen Leser der johanneischen Schriften nicht wohl zweifelhaft sein kann, ist von den beiweiten meisten Auslegern erkannt und besonders von Calvin, Luther, Calov, S. Schmidt, Bengel, J. Lange, Lücke, de Wette, Neander und Sander ausgesprochen. Wenn auch die ältern Ausleger zu unvermittelt die johanneischen Gedanken in dogmatische Formeln faßen (negare personam, officium, utrumque. Calov. S. Schmidt. Vgl. Beza), manche neuere dagegen, namentlich Lücke und de Wette, eine gewiße Neigung zeigen, das von Johannes gedachte persönliche Verhältnis zwischen dem Sohne und dem Vater als ein mehr begriffliches, ideales, ökonomisches aufzufassen (die Leugnung des Sohnes, sagt Lücke, schließe die Leugnung des Vaters, „der göttlichen Liebe", ein, hebe „den christlichen Gottesbegriff, den des Vaters Jesu Christi" auf, „Vater und Sohn seien in der christlichen Wahrheit unzertrennlich, und zwar in der Art, daß wie aus der Idee des Vaters die des Sohnes folge, so der Vater nur erkannt werden könne durch den Sohn". de Wette aber erkennt in dem antichristischen Irrthum die Leugnung „alles Göttlichen", des Vaters, nämlich des lieben-

den, welcher den Sohn dahingegeben habe, wie des Sohnes), und wenn auch sonst manche Verschiedenheit in der Erklärung des Einzelnen sich darstellt: darin sind doch alle einig, daß Johannes in dem Sohne, dem Christ, die reale Offenbarung des Vaters denke (Deus se totum nobis in Christo fruendum dedit. Calvin), daß niemand den Vater anders erkenne, zu dem Vater anders komme, als durch den Sohn (V, 20. Joh. 1, 14—18. Matth. 11, 27.), und daß aus diesem Grunde die Leugnung, das Nichthaben des Sohnes nothwendig die Leugnung und das Nichthaben des Vaters in sich schließe. Freilich ist gegen Lücke, wie oben gegen Episcopius, zu behaupten, daß „Christus" und „Sohn Gottes" nicht „unmittelbar gleichbedeutend sind". Lücke selbst hebt hervor, daß „der letztere Begriff für Johannes der eigentlich theologische sei, worin sich für ihn nicht nur die Idee des Logos, das ἀπ' ἀρχῆς, sondern auch die des Vaters unmittelbar anknüpfe". Johannes vertausche die beiden Begriffe, weil er von dem letztern leichter auf den Begriff des Vaters, um den es ihm zu thun sei, kommen könne. Aber nach der Anschauung des Johannes wird der Begriff des Christus von dem des Sohnes Gottes wesentlich getragen. „Christus" ist ein feststehender Name, ein Titel zur Bezeichnung der Messiaswürde (Joh. 1, 42. 4, 25. 29. 1, 20. 25. 3, 28. 7, 28 fl. 31. 41 fl. 9, 22. 12, 34); „Sohn Gottes" aber bezeichnet den wesentlichen ewigen Grund, weshalb Jesus der Christ ist. Weil Jesus, der Menschensohn, der fleischgewordene Sohn Gottes ist, deshalb ist er der Christ (Joh. 6, 69. Matth. 16, 13—16), deshalb ist er der Heiland der Welt (Joh. 4, 42), das Licht der Welt, der, welcher den Vater, den allein der Sohn gesehn hat, offenbart (Joh. 1, 1—18. 14, 6. 9. 20, 31). Durch Jesum, den Christ, ist deshalb Gnade und Wahrheit offenbar geworden, weil er der fleischgewordene Sohn Gottes, voll Gnade und Wahrheit ist (Joh. 1, 14. 17). Christus ist der vom Vater in die Welt, in das Fleisch gesandte (17, 3), mit den Werken des Vaters betraute (10, 25 fll.) Sohn Gottes. Das alles steht schon nach I, 1 fll. ganz fest, und das Urtheil des Apostels an unserer Stelle er=

scheint von diesem Standpuncte aus vollkommen klar. Die Antichristen leugnen, daß Jesus, die bestimmte Person, die der Apostel gesehn, gehört, betastet hat, der Christ sei. In welchem Sinne diese Leugnung auch gemeint sei — der Apostel stellt hier nur das den Lesern bekannte Factum hin — jedenfalls liegt darin eine Leugnung des Sohnes Gottes, weil Jesus nur als der (fleischgewordene, IV, 2) Sohn Gottes der Christ ist. In der Leugnung des Sohnes liegt aber nothwendig zugleich die Leugnung des Vaters, weil der Vater gar nicht gedacht werden kann ohne den Sohn und weil für keinen Menschen der Vater zu erkennen, zu glauben, zu lieben, zu haben ist, ohne den Sohn und anders als durch den Sohn, d. h. den im Fleische erschienenen, den Christ, welcher Jesus ist. In der johanneischen Entwickelung treten also drei, wesentlich zusammenhängende Spitzen heraus: Leugnung des Christ, des Sohnes, des Vaters. Das mittlere Glied, die Leugnung des Sohnes Gottes, weist eben nach, wie in der Leugnung des Christ nothwendig die Leugnung des Vaters gegeben ist. Die Gewalt dieser Schlußfolge wird aber noch durch einen andern, gleich nothwendigen Fortschritt wahrhaft überwältigend. Die antichristische Irrlehre besteht zunächst nur in einem verneinenden Satze, in der Leugnung der christlichen Grundwahrheit, daß Jesus der Christ ist. Darin aber liegt weiter die Leugnung des Wesens des Sohnes wie des Vaters, und endlich liegt in dem Leugnen das Verlieren, das thatsächliche Nichthaben wie des Sohnes, so des Vaters. Im Sinne des Johannes kann man, den Anfangs- und den Schlußpunct seiner Entwickelung heraussetzend und absehend von den Mittelgliedern, sagen: wer leugnet, daß Jesus der Christ ist, der hat den Vater nicht. Auch dies zweite Moment, dieser nothwendige Zusammenhang von Leugnen und Nichthaben ist völlig einleuchtend, sobald man nur die Ethik, den lebendigen Realismus der johanneischen Anschauung versteht. Wie (V. 23) das Erkennen und Bekennen des Christ, des Sohnes, des Vaters gar nicht zu scheiden ist von dem Haben, dem realen Besitzen, der wirklichen Gemeinschaft, dem thatsächlichen Bleiben

in dem Sohne und dem Vater, so ist auch umgekehrt mit dem Leugnen das Nichthaben, mit dem Verlust der Wahrheit, der Erkenntnis der Verlust des Lebens, welches in der Erkenntnis ist (Joh. 17, 3), gegeben. In diesem Zusammenhange erscheint einerseits das „Bekennen“ ebensowenig unwesentlich als andererseits das Leugnen. Beides ist die nothwendige Offenbarung des im Herzen verborgenen Glaubens oder Unglaubens. Das ὁμολογεῖν umfaßt aber nicht confessionem cordis, vocis et operis (Beda), sondern nur, wie I, 9, das Bekenntnis des Mundes (στόματι ὁμολογεῖται Röm. 10, 9. Vgl. Joh. 12, 42). Dem ὁμολογεῖν, welches dem lügnerischen Leugnen der christlichen Wahrheit entgegensteht, ist gleichbedeutend φέρειν διδαχήν (2 Joh. 10, 7); es bezeichnet das bestimmte Aussprechen der durch die apostolische Verkündigung erkannten Lehre (V. 24). In dem Gesagten ist auch der wesentliche Gehalt des ἔχει V. 23 sowohl in dem negativen als in dem positiven Satzgliede entfaltet. Alle Ausleger, mit Ausnahme der durch rationalistische Vorurtheile befangenen, wie Socin, Episcopius, Grotius, Semler u. a., deren verwäßernde Erklärungen schon oben erwähnt sind, haben das ἔχειν, parallel mit dem μένειν ἐν (V. 24), von dem wirklichen Besitzen in der lebendigen Gemeinschaft (I, 3) verstanden, mögen sie nun erklärt haben: in agnitione et communione (Bengel, Sander), oder „im Glauben und in der Liebe“ (de Wette), oder „in der Erkenntnis, im Glauben und im Bekenntnis“ (Lücke). Auch Beza, welcher in seiner Übersetzung das habet der Vulgata beibehält, wird durch seine, auf die syrische Version des ersten Gliedes von V. 23 gestützte Erklärung nec Patrem esse credit, wohl nur den innern Grund des wirklichen Nichthabens andeuten, nicht aber die markige Vorstellung verflüchtigen wollen. Das ἔχειν ist ganz streng zu nehmen, wie z. B. V, 12. Der Glaube an den Sohn und an den Vater, welcher in dem Bekenntnis sich ausspricht, ist nach Johannes nicht etwas nur Logisches, sondern ein wirkliches Ergreifen, eine lebendige Erfahrung, ein Genießen, wie Calvin sagt. Der Gläubige hat, besitzt wirklich das ewige Leben (V. 25), welches

ihm von Gott gegeben ist (V, 11). Die Erkenntnis Gottes findet statt in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne (I, 3. V, 20), welche gleicherweise (IV, 15) als das Sein und Bleiben Gottes in dem Gläubigen (Joh. 14, 23) verheißen und als das Bleiben des Gläubigen in Gott gefordert wird (V. 24. 27 ff.).

V. 24. 25. „Ihr, fährt der Apostel fort, was Ihr gehört habt von Anfang an, das bleibe in Euch! Wenn das in Euch bleibt, was Ihr von Anfang an gehört habt, so werdet Ihr auch in dem Sohne und in dem Vater bleiben. Und dies ist die Verheißung, welche er uns gegeben hat, das ewige Leben.“ Die Ermahnung, mit welcher V. 24 beginnt, gründet sich allerdings der Sache nach auf das V. 23 Gesagte; in dieser Hinsicht ist das unächte οὖν nicht unpassend, wie de Wette sagt. Das Bleiben in dem Vater und in dem Sohne ist im Wesentlichen nichts Anderes, als das Haben (V. 23); und wie das Eine dadurch bedingt ist, daß die von den Aposteln verkündete Wahrheit in den Gläubigen bleibt, so hängt das Andere davon ab, daß der Sohn bekannt, daß die christliche Grundlehre von Jesu dem Christ festgehalten werde, eine Bedingung, welche ja nur das Festhalten an der ursprünglichen apostolischen Predigt ausspricht. Aber Johannes will dieses Verhältnis der Folge nicht markiren, sondern rasch wendet er sich an seine gläubigen Leser, stellt sie den Antichristen gegenüber und hebt die Schärfe dieses Gegensatzes noch durch die „rhetorische Anakoluthie“ (Kühner, II, 156. Vgl. Winer, S. 439), welche darin liegt, daß dem kraftvoll vorangestellten ὑμεῖς kein völlig ebenmäßig gefaßter Satz nachfolgt. Man darf nämlich das ὑμεῖς weder an unserer Stelle noch V. 27 unmittelbar mit dem ἠκούσατε (ἐλάβετε V. 27), als ob es von diesem durch eine Trajection getrennt sei, verbinden (Beza, Bengel, de Wette, Sachmann), sondern die mit ὑμεῖς begonnene, dann durch das vorangestellte ὃ ἠκούσ. ἀπ' ἀρχ. unterbrochene Construction kömmt in den Worten ἐν ὑμῖν μενέτω zum Abschluß; freilich nicht ohne Anakoluthie, denn während man nach der ursprüng-

lichen Satzanlage zu dem Subjecte ὑμεῖς ein solches Verbum, bei welchem auch die objectivische Stellung von ὃ ἠκούσ. ἀπ' ἀρχ. hervortreten müßte, also etwa ein φυλάττετε (Theophylact), erwartet, erscheint am Schluße vielmehr das ὃ ἠκούσ. ἀπ' ἀρχ. als Subject, in dessen Prädicatbestimmung das anfängliche Subject ὑμεῖς zum entfernteren Objecte, ἐν ὑμῖν μεν., umgestaltet ist. Treffend hat Theophylact umschrieben: ἐκεῖνοι μὲν οὖν οὕτως· ὑμεῖς δὲ ἅπερ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς — φυλάττετε παρ' ἑαυτοῖς. Die meisten und besten Ausleger sind in dieser Auffaßung des Satzes einig. Was nun Johannes meint, indem er sagt: ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, lehrt der Zusammenhang. Der antichristlichen Irrlehre stellt der Apostel das gegenüber, was die Leser von Anfang an durch die eine apostolische Verkündigung gehört haben. Das ἠκούσατε ist in demselben Sinne wie V. 18 zu verstehn. Hiedurch erhält auch das ἀπ' ἀρχῆς, im Unterschiede von I, 1, seine deutliche Bestimmung (vgl. II, 7). Nicht recht genau erklärt Beda: a primis ecclesiae nascentis temporibus; es handelt sich vielmehr, kraft des ganz persönlich gefaßten ἠκούσατε, „Ihr habt gehört", um das anfängliche Hören der Leser selbst. Richtiger hat deshalb Beza erklärt: ex quo instituí coepistis in primis christianae religionis rudimentis. Ebenso S. G. Lange, Lücke u. a. Der Inhalt dieser ursprünglichen apostolischen Verkündigung kann aber kein anderer gewesen sein, als der gegenwärtig von Johannes gegen die antichristische Lüge geschirmte. Es ist nicht im Allgemeinen das evangelium Christi (Calvin), sondern ganz concret die Wahrheit, daß Jesus der Christ ist (Luther, S. G. Lange, Lücke u. a.), oder wie Theophylact in seiner körnigen Erklärung sagt: θεολογούμενον τὸν χριστόν. Nach V. 22. 23 kann man auch mit Bengel noch weitergreifen und die Lehre von dem Vater und dem Sohne verstehn; denn dasjenige, um welches es sich eigentlich handelt, nämlich die Grundwahrheit, daß Jesus der Christ ist, kann nicht gedacht werden ohne das Theologumenon vom Sohne an sich und in seinem Verhältnis zum Vater. Diese Wahrheit soll

in den Lesern bleiben — ἐν ὑμῖν μενέτω. Die Präposition ἐν darf weder in diesem Ausdrucke noch in dem entsprechenden Gliede ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε durch „bei" erklärt werden, wie Luther gethan und auch wohl Theophylact mit seiner Umschreibung φυλάττετε παρ' ἑαυτοῖς (vgl. Joh. 14, 17) beabsichtigt hat, sondern die eigentliche Bedeutung von ἐν ist, wie I, 8. 10. II, 14. 27. 28. III, 9. IV, 16. Vgl. Joh. 6, 56. 14, 23. 15, 1 fll. 7. 11, ganz streng zu nehmen. Johannes drückt auf die anschaulichste Weise das wirkliche, lebendige Innehaben aus. Wie der Samen, aus dem die Kinder Gottes gezeugt sind, in ihnen bleibt (III, 9), so soll die von den Aposteln verkündigte und von den Gläubigen angenommene Wahrheit wirklich in ihnen bleiben, in ihren Herzen als eine lebendige Kraft wohnen. Wenn dies geschieht — was der Apostel seinen Lesern nicht dringend genug einschärfen kann, denn ausdrücklich und vollständig wiederholt er: ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε — wenn in den Gläubigen die reine Wahrheit bleibt, dann werden auch sie in dem Sohne und dem Vater bleiben: καὶ ὑμεῖς — μενεῖτε. Mit dem καὶ vor ὑμεῖς markirt Johannes die verheißene Folge, welche der angegebenen Bedingung entsprechen wird, indem er zugleich die feine Wendung, welche in dem sinnvollen Wechsel von ἐν ὑμῖν μείνῃ und ὑμεῖς ἐν τ. υἱῷ — μενεῖτε liegt, hervorhebt. Bengel hat dem Sinne nach das καὶ ganz gut durch vicissim wiedergegeben. Die johanneische Vorstellung selbst aber ist schon aus V. 5 und 6 bekannt und an unserer Stelle noch durch das ἔχειν V. 23 vor allen verflüchtigenden Mißdeutungen gesichert. Es ist freilich natürlich, daß die Ausleger, welche sich in das ἔχει V. 23 nicht finden konnten, auch hier den Sinn des Apostels verfehlen. Socin erläutert V. 24 durch die Phrase: Ita cum Patre et Filio conjunctum esse, ut bonorum ab utroque proficiscentium quis sit particeps. Wenn man, sagt er, den durch Jesum von Nazareth gepredigten Gotteswillen thue, so habe man die vortrefflichen Güter, excellentissima bona, welche V. 25 „das ewige Leben" genannt würden, zu

erwarten. Grotius sagt in ähnlichem Sinne: eritis conjunctissimi Patri et Filio, summo eorum favore et amicitia fruemini. Am besten erklärt auch hier Episcopius, welcher freilich meint, das μένειν ἐν τ. υ. κτλ. könnte wohl bedeuten permanere in doctrina illa vera, quae ab ipso Patre revelata est (Jo. 15, 4. 5) oder vivere juxta doctrinam Christi (2 Jo. 9. Jo. 8, 31), aber doch an unserer Stelle, nach Joh. 6, 56. 14, 23, das Bleiben in Gott als eine wirkliche, gleichsam persönliche Vereinigung der Gläubigen mit Gott auffaßt, eine Gemeinschaft, welche sich thatsächlich darin darstelle, daß, wie zwei Freunde alles gemein hätten, so auch die göttlichen Güter dem Gläubigen zu Theil würden. Das Schlechteste hat Semler gesagt. Er paraphrasirt die letzten Worte von V. 24: tum dabitis porro operam, ut ne excidatis ex ista communione hujus filii et hujus patris (christianorumque ingenuorum omnium; abstinebitis igitur porro ab istorum Judaizantium societate), und bemerkt hiezu: Jam si vos firmiter tenetis has novas et longe meliores imagines filii et patris, fieri non potest, quin sitis certi, nobis patere omnem hanc felicitatem unice veram, quam deus, communis pater, per hunc filium novo atque ingenti beneficio sic sanxit, ut omnes homines, etiam tot aliae gentes, fiant hujus salutis participes, quae superat vulgata atque exilia hominum vota, quae tantum corporis voluptatem requirebant. Es ist fast unbegreiflich, wie der Text zu solchen Erörterungen Gelegenheit bieten kann. Semler kömmt aber dazu, weil er durch seine, wie er sagt, ethische und pneumatische Auslegung dem orthodoxen Formelkram und dem denkfaulen, urtheilslosen, von fleischlicher Hoffnung bewegten Glauben den Weg verrennen will. Von der andern Seite haben allerdings manche kirchliche Ausleger die Einfalt und Unmittelbarkeit der johanneischen Anschauung durch eine schulmäßige dogmatische Fassung getrübt. So erklärt z. B. S. Schmid: Mansio autem haec de gratiosa Filii et Patris inhabitatione in justificatis accipienda est, dum in ecclesia vivitur, per quam nos potius in Deo sumus, quam Deus in nobis; licet Deus

in nobis esse etiam et habitare dicatur, ut nos tamen eum non comprehendamus. Am ausführlichsten erörtert in diesem Sinne J. Lange das „Bleiben in Gott." Dasselbe umfaßt, sagt er: 1. unionem cum Deo mysticam, cujus fundamentum et ordo est in regeneratione, justificatione et υἱοθεσίᾳ. 2. communionem cum eo jam inchoatam. 3. communicationem, per quam omnes regni divini dotes, omnia bona spiritualia homini in usum sanctum et beatum contingunt. Das alles ist nicht falsch in der Sache, aber es entspricht nicht der johanneischen Vorstellungsweise und enthält insofern keine rechte Erklärung. Namentlich bei S. Schmid zeigt sich auf eine lehrreiche Weise, wie er die eigentlich textgemäße Vorstellung von dem Bleiben der Gläubigen in Gott zurückschieben und die andere Seite der Sache, das Bleiben Gottes in den Gläubigen, hervorheben muß, um mit seinen festen dogmatischen Formen auszureichen. Und doch erscheinen diese in ihrer kunstvollen Bildung zu enge für den lebendigen Reichthum des ursprünglichen apostolischen Gedankens. Die einfachste Erklärung hat Theophylact, mit Beziehung auf Joh. 17, 2. 21, gegeben: κοινωνοὶ αὐτοῦ ἔσεσθε. Noch näher hätte die Berufung auf I, 3 gelegen. Der von Theophylact ausgesprochene Gedanke ist richtig; jedoch erscheint die Vorstellung unserer Gemeinschaft mit Gott ohne die Innigkeit, man kann sagen, ohne die mystische Tiefe, welche der Ausdruck „in Gott bleiben" hat. Die reale Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Sohne und dem Vater besteht darin, daß das Leben derselben wirklich und wesentlich in Gott wurzelt, aus Gott sich nährt und wächst und sich vollendet. Der mystische Realismus dieser apostolischen Anschauung (Joh. 6, 56. 15, 1 fll. 17, 23. Vgl. Ephes. 3, 17. 1 Cor. 3, 16. 6, 17) ist vor aller Mißdeutung gesichert, wenn er nur in der ethischen Lauterkeit, in welcher er uns aus dem neuen Testamente entgegentritt, erfaßt wird. Im Glauben empfängt der Mensch nicht eine bloße Kunde von dem Leben, welches in Christo erschienen ist, nicht eine bloße Nachricht von dem Vater, welchen der Sohn offenbart, sondern das Leben selbst zu eignem persönlichen Besitz; der Gläubige

tritt in persönlichen Verkehr mit dem Sohne und dem Vater; alles dasjenige, welches das eigentliche Leben des Gläubigen ausmacht, ist göttlich, ist Christus selbst (Gal. 2, 19 fl.) und somit der Vater, welcher sich selbst in dem Sohne giebt. Das ewige Leben und alle einzelnen Gaben, Kräfte und Güter hat der Gläubige nur in der wirklichen Gemeinschaft mit Gott selbst, d. h. weil er Gott selber hat, weil er in Gott selbst ist und bleibt (V, 11 fl.). Der Besitz dieses Lebens ist in demselben Verhältnisse etwas Gegenwärtiges, Erfahrungsmäßiges und zugleich Gegenstand der christlichen Hoffnung, die sich auf die Verheißung des Herrn gründet, V. 25, in welchem das Sein und Bleiben in dem Sohne und dem Vater bei den Gläubigen wirklich stattfindet und zugleich als die wesentlichste Aufgabe beständig ihnen vorgehalten werden muß. Hieraus erklärt sich der Zusammenhang zwischen V. 24 und V. 25. Man hat denselben schwierig gefunden und theils durch unnatürliche Deutungen der Anfangsworte von V. 25 *καὶ αὕτη ἐστὶν κτλ.*, theils durch überflüßige Ergänzungen zu helfen gesucht. Carpzov denkt am Schluße von V. 24 hinzu: „und Ihr werdet die Verheißung empfangen", so daß sich dann allerdings recht leicht V. 25 anschließt. Beda faßt den 25. V. als die Antwort auf die Frage: was ist aber der Lohn des treuen Bleibens in Gott? Aber zu einer Ergänzung ist überhaupt weder Raum noch Veranlaßung. Selbst de Wettes Umschreibung: „und wenn Ihr bei diesem Glauben bleibt, so wird Euch die Verheißung zu Theil werden", geht über den Text hinaus. Der Zusammenhang ruht unmittelbar auf der innern Beziehung zwischen dem *μένειν ἐν τ. υἱῷ κ. ἐν τ. πατρὶ* und der *ἐπαγγελία* mit ihrem Inhalte *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος*. Genau genommen laufen jene Ergänzungen, namentlich die von Carpzov, auch auf eine ungeschickte Bezeichnung dieses Verhältnisses hinaus. In derselben Weise liegt ein richtiges Moment in der Meinung von Jachmann und Sander, daß das *αὕτη* V. 25 nicht vorwärts, auf den sogleich angegebenen Gegenstand der *ἐπαγγελία*, sondern rückwärts, auf den Schluß von V. 24 blicke. Das ist aber ein Mißverständnis

der syntaktischen Anlage von V. 25. Oecumenius (vgl. Theophylact) hat die Verbindung in dem ätiologisch gedeuteten *καὶ* gefunden, womit zugleich die Zurückbeziehung des *αὕτη* auf das Vorhergehende gegeben war. Nachdem er nämlich das Bleiben in Gott von der Gemeinschaft mit Gott erklärt hat, fährt er fort: *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία. τὸ γὰρ καὶ σύνδεσμον αἰτιολογικῶς ἐκληπτέον.* Allen diesen Erklärungen liegt ein richtiges, wenn auch unklares Gefühl von der Zusammengehörigkeit der *ἐπαγγελία* V. 25 und des *μένειν ἐν τ. ὑ. κ. ἐν τ. πατρὶ* V. 24 zu Grunde, und insofern erscheinen dieselben noch beßer, als die Meinung des S. Schmid, daß V. 25 ein ganz neues argumentum de utili zur Bekräftigung der Ermahnung, an der apostolischen Wahrheit festzuhalten, beigefügt werde (Imo vero si permanserimus in eo, quod ab initio audivistis, non tantum revera manebimus in Patre et Filio, de praesenti in ecclesia, seu regno gratiae, sed habemus insuper promissionem de futuro, in regno gloriae, scil. de vita aeterna). Noch mehr hat Baumgarten-Crusius den Zusammenhang zerrißen, indem er sagt: „V. 25 schildert die Gefahr, das geistige Heil für immer zu verlieren." Am meisten entspricht dem Texte die Erklärung Lückes, nach welcher das *καὶ* die „nothwendige weitere Folge des Festhaltens am Evangelium, unmittelbar mit der Gemeinschaft des Sohnes und des Vaters verbunden" bezeichnen soll. Aber es handelt sich doch genau genommen nicht sowohl um eine weitere Folge, um ein neues, hinzukommendes Moment, als vielmehr um etwas mit dem Bleiben in Gott „unmittelbar Verbundenes", darin wesentlich Eingeschloßenes, welches nur auf eine neue Weise entfaltet wird. Johannes stellt den Gedanken *καὶ αὕτη ἐστιν ἡ ἐπαγγ. κτλ.* nicht eigentlich als Folge der Bedingung *ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ κτλ.* hin, die Verheißung des ewigen Lebens erscheint nicht, wie S. Schmid sagte, als ein zweiter Lohn der V. 24 geforderten Treue, sondern V. 25 wird so an die letzten Worte von V. 24 angeschloßen, als ob schon dort die *ἐπαγγελία* erwähnt wäre, deren Gehalt, durch die Formel *καὶ αὕτη ἐστὶν*

angekündigt, weiter beschrieben werden soll. Die logische und syntaktische Organisation von V. 25 im Verhältnis zu V. 24 ist ganz wie I, 5. III, 23. IV, 21. V, 11. 14 in Verbindung mit den vorhergehenden Versen. Nachdem z. B. III, 22 von dem Halten der göttlichen Gebote geredet war, soll V. 23 angegeben werden, was denn der Inhalt dieser Gebote, in eine Summe gefaßt, sei. Dort und in den andern Stellen wird der angekündigte Inhalt in einem ganzen Satze auseinander gelegt: „daß wir glauben" —, „daß Gott Licht ist" (I, 5) u. s. w.; an unserer Stelle aber erscheint der Gehalt der ἐπαγγελία in substantivischer Form, „das ewige Leben", und zwar so, daß dieser Begriff durch eine schon von Calvin, Socin, Grotius, Wolf, Bengel u. a. richtig beurtheilte Attraction (Winer, S. 483) in die Construction des relativischen Zwischensatzes ἣν αὐτ. ἐπηγγ. verschmolzen wird. Außerdem wird die Zurückbeziehung der ἐπαγγελία auf V. 24 dadurch einigermaßen verdeckt, daß erstlich das Wort selbst nicht schon in V. 24, wie z. B. III, 22, vorhergeht, und daß ferner V. 25 als Verheißung des Herrn ausgesprochen wird, was V. 24 der Apostel selbst den Lesern vorhielt. Aber alles dies hebt die wesentliche Verbindung nicht auf, läßt dieselbe vielmehr nur um so lebendiger und reicher erscheinen. Auch formell war die Vorstellung der ἐπαγγελία V. 24 durch das Futurum μενεῖτε indicirt. Ferner aber versteht es sich von selbst, daß das Wort des Apostels V. 24 sich nur auf das gründet, was er selbst von dem Herrn, nämlich von Christo, empfangen hat (I, 1 fll.), denn dieser ist mit αὐτὸς gemeint (Grotius, Episcopius, S. Schmid, Bengel, Lücke u. a.), wie in der ganz analogen Stelle I, 5 (vgl. II, 8. 27. 28), nicht aber der Vater allein, wie Hunnius (bei S. Schmid) meinte, der in dieser unmittelbaren Beziehung auf den Vater eine besondere Emphase fand, noch auch „der Vater durch den Sohn" nach der schon bekannten Vorstellungsweise Socins. Endlich aber — und hierauf beruht wesentlich der innige Zusammenhang der beiden Verse — ist der Sinn und Inhalt der V. 24 bezeichneten Verheißung im Grunde gar kein anderer, als der V. 25 be-

stimmt ausgesprochene; denn nur weil die Gläubigen in dem Sohne und dem Vater bleiben, den Sohn und den Vater haben, deshalb haben sie das ewige Leben. Sie haben dasselbe erfahrungsmäßig in der Gegenwart (V, 11 fll.); sie werden es haben, der Verheißung des Herrn gemäß. Beide Weisen der Anschauung sind gleich richtig und gehören wesentlich zusammen (Joh. 3, 36. 5, 24 fll. 6, 33 fll.). Die gegenwärtige Realität des ewigen Lebens in den Gläubigen wird dadurch, daß dieses in ihnen noch nicht vollendet ist, ebenso wenig aufgehoben, als umgekehrt durch den wirklichen Besitz desselben das beständige Zunehmen, die heilige, fruchtreiche Entfaltung und die endliche herrliche Vollendung ausgeschloßen wird. Hiemit erledigt sich die von Lücke selbst nur mit Vorsicht ausgesprochene Vermuthung, daß *ἐπαγγελία* an unserer Stelle, falls nicht etwa *ἀπαγγελία* zu schreiben sei, in der Bedeutung „Ankündigung" zu nehmen sein möchte. Lücke hätte sich dabei, wenigstens scheinbar, auf Joh. 12, 49 fl. stützen können, wo das ewige Leben als der Auftrag, welchen Christus durch sein *λαλεῖν* ausrichten soll, bezeichnet wird. Aber mit Recht haben Baumgarten-Crusius, de Wette und Neander bemerkt, daß *ἐπαγγελία* niemals im Sinne von *ἀπαγγελία* stehe, und daß die textgemäße Vorstellung vollkommen richtig sei. Das nachfolgende Verbum *ἐπηγγείλατο* macht die vorgeschlagene Änderung, von welcher es natürlich mitbetroffen würde, um so bedenklicher. Übrigens zeigt die ächt griechische Verbindung dieses Zeitwortes mit dem vorangehenden Nomen, daß *ἐπαγγελία* nicht *res* promissa (J. Lange) bedeutet, was Estius (bei S. Schmid) sogar beliebter Weise aus dem hebräischen Sprachgebrauche erklären wollte, sondern wie gewöhnlich die ausgesprochene Verheißung bezeichnet. Es ist dabei nur zu beachten, daß der Apostel nicht fortfährt „daß wir das ewige Leben erlangen sollen", sondern, wie schon oben erklärt ist, den Begriff *τ. ζωὴν τ. αἰών.* durch Attraction unmittelbar anfügt.

V. 26. Der Apostel hat seine Meinung über die Antichristen gesagt. Er schließt jetzt seine Rede über dieselben, aber

nicht ohne noch einmal, V. 27, seine gläubigen Leser, jener verführerischen Irrlehre gegenüber, zur Treue zu ermahnen, eine Mahnung, welche endlich V. 28 wiederholt auf die antichristische Lüge anspielt, dagegen bestimmt auf den recht eigentlich letzten Beweggrund hinweist und somit den ersten Haupttheil des Briefes wahrhaft abschließt. „Dies habe ich Euch geschrieben, sagt der Apostel, über die, welche Euch verführen.“ Sowohl das ταῦτα wie der Aor. ἔγραψα erhalten durch den Zusatz περὶ τ. πλαν. ὑμ. ihre deutliche Bestimmung. Der Apostel blickt abschließend auf das von V. 18 an Gesagte zurück (S. Schmid, der schon ältere Ausleger billigt, Baumgarten-Crusius u. w.); denn da war ausdrücklich von den Verführern die Rede. Die πλανῶντες sind eben die Antichristen (2 Joh. 8. Matth. 24, 4. 5. 11. 24). Man hat gezweifelt, ob in der präsentischen Form nur das verführerische Streben (studium, conatus. Episcopius, Bengel) oder auch der wirkliche, beginnende Erfolg (S. Schmid, J. Lange, Lücke, de Wette) bezeichnet sei. Die Frage erledigt sich durch das ὑμᾶς. Seine gläubigen Leser stellt der Apostel als Object der verführerischen Thätigkeit der Antichristen hin. Diese sind drauf und dran, die Gläubigen irre zu leiten (vgl. Gal. 1, 7). Daß die antichristische Lüge in den Gemeinen überhaupt nicht ohne Erfolg gewirkt habe, geht aus V. 19 hervor; an unserer Stelle aber warnt der Apostel vor der dringenden Gefahr, vor den trügerischen Versuchen, in denen auch seine gläubigen Leser Schaden leiden können. Daher (V. 27) die Ermahnung zum treuen Festhalten an der Wahrheit in der Kraft, nach der Unterweisung des Geistes, der noch in den Lesern ist.

V. 27. Die Construction der Worte hat an zwei Stellen Schwierigkeit gemacht. Erstlich befindet sich sogleich im Anfange eine ganz ähnliche Anakoluthie, wie V. 24 (Winer, S. 499). Auch an unserer Stelle liegt der nachdrückliche Gegensatz zwischen den angeredeten Lesern und den eben erwähnten Antichristen nicht in dem „hebraisirenden“ καὶ (Socin, Grotius), sondern in der Sache selbst; markirt ist derselbe

durch die kraftvolle Voranstellung des anakoluthischen ὑμεῖς. Zweitens sind die Ausleger darüber uneinig, ob der Nachsatz zu ἀλλ' ὡς τ. αὐτ. χρ. διδάσκει ὑμ. περ. παντ. in den sogleich folgenden Worten καὶ ἀληθές ἐστι κ. οὐκ ἐστ. ψευδ. enthalten sei, so daß in den Schlußworten ein neues selbständiges Satzglied erkannt wird (Luther, Calvin, J. Lange, Paulus, Baumgarten-Crusius, Neander, Sander), oder ob vielmehr die Worte καὶ ἀληθές — ψεῦδος eine parenthetische Nebenbemerkung enthalten und also der Vordersatz ἀλλ' ὡς — διδάσκει in den Worten καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμ. wiederaufgenommen und endlich in dem μένετε ἐν αὐτῷ als dem wirklichen Nachsatze abgeschloßen erscheint (Oecumenius, Theophylact; Steinhofer; Lücke, de Wette). Gegen diese letzte Auffaßungsweise scheint zu sprechen, daß die statuirte Repetition des Vordersatzes der anfänglichen Anlage desselben nicht vollkommen congruent ist. Anstatt des ursprünglichen ἀλλὰ steht ein καί, statt des ὡς ein καθώς, statt des Präsens διδάσκει der Aorist ἐδίδαξεν. Aber diese Ausweichungen in der Darstellungsform entsprechen ganz der lebendigen Bewegung der Rede und können das klare Gedankenverhältnis nicht verdunkeln. Das ἀλλὰ hatte sein Recht durch den Gegensatz zu dem unmittelbar Vorhergehenden (οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς); dagegen dient das καὶ in καθὼς ἐδιδ. einfach zur Wiederaufnahme des durch den Zwischengedanken καὶ ἀληθ. — ψευδ. abgebrochenen Gedankenganges. Dem entspricht trefflich die vollere Form καθώς, welche auf das einfachere, schon einigermaßen entfernte ὡς zurückgreift. Endlich ist in der Vertauschung des Präsens διδάσκει mit dem Aorist ἐδίδαξεν eine neue Seite der Sache sinnvoll bezeichnet. Neben dem fortwährenden Lehren des Geistes markirt Johannes das Gelehrthaben als ein gewißes historisches Factum. Wie die Leser die apostolische Predigt gehört (V. 24) und geglaubt und den heiligen Geist empfangen haben, so hat dieser Geist sie gelehrt und lehrt sie fortwährend; es kömmt darauf an, daß sie dieser Lehre gemäß in dem Herrn bleiben. So liegt in jenem Wechsel der Zeitformen ein doppeltes, durch den Zu-

sammenhang getragenes, in der Sache selbst begründetes und in practischer Hinsicht bedeutungsvolles Moment. Auf die bestimmte Erfahrung, auf die unzweifelhaft geschehene Unterweisung des Geistes beruft sich der Apostel, indem er zur Treue ermahnt, nicht minder als auf die fortwährende Belehrung des Geistes, der sich nie unbezeugt läßt, wo er lebendig wohnt. In diesem Zusammenhange erscheint auch die Zwischenbemerkung καὶ ἀληϑ. — ψευδ., welche die gänzlich lautere, von keiner Lüge getrübte Wahrheit des heiligen Geistes, der schon V. 20 ff. der antichristischen Lüge entgegengestellt war, hervorhebt, in ihrer richtigen Beziehung. Je fester es den Gläubigen steht, daß ihr Chrisma sie in der reinsten Wahrheit unterweist und unterwiesen hat, um so sicherer hüten sie sich vor jener Lüge, welche nicht aus der Wahrheit ist, um so treuer bleiben sie in dem Herrn, von welchem sie den Geist, der von dem Herrn zeugt, empfangen haben. Nach Form und Inhalt, im Ganzen und im Einzelnen ist V. 27 durch das von V. 18 an Gesagte klar. Das ἀπ' αὐτοῦ bezieht sich ebenso gewiß unmittelbar auf Christum, den Geber des Chrisma, wie das ἀπὸ τοῦ ἁγίου V. 20 (Beza, S. Schmid, J. Lange, Lücke u. a.). Wie aber schon dort der Apostel gesagt hatte, er habe nicht geschrieben, weil seine Leser die Wahrheit nicht wüßten, sondern weil sie alles wüßten (vgl. V. 27 διδασκ. ὑμ. περὶ πάντων), so erkennt er auch hier an, daß die Salbung, welche sie von dem Christ haben, wirklich in ihnen bleibt (ἐν ὑμῖν μένει) und daß sie deshalb — καὶ οὐ χρ. ἔχ. ist dem Sinne nach treffend von Bengel et ideo erklärt — nicht nöthig haben, von einem Menschen, auch von dem Apostel nicht, belehrt zu werden. Diese Beziehung des ἵνα τις διδ. ὑμ. ist nach V. 20. 21 unverkennbar; nur Semler hat seine falsche Auslegung consequent durchführend gesagt: non opus est ullo alio doctore ex istorum hominum numero. Was das ἵνα nach οὐ χρείαν ἔχετε anlangt (vgl. Joh. 2, 25. 16, 30), so hat schon Lücke treffend erinnert, daß der Begriff des Zuträglichen (συμφέρει ἵνα) und des Bedürfens das Moment der Zweckbeziehung einschließe, so daß man umschreiben

könne: Ihr habt nicht nöthig, daß Euch jemand belehren sollte oder müßte. Die Conjunction bezeichnet auch an unserer Stelle die von der Vorhaltung des χρείαν ἔχετε ausgehende Bewegung auf das Ziel, den Zweck, die Aufgabe des διδάσκειν hier (vgl. I, 9.).

Niemand, sagt der Apostel, braucht Euch zu lehren, auch ich nicht, sondern wie der heilige Geist selbst, eben die Salbung, welche Ihr von dem Herrn empfangen habt, Euch lehrt über alle Dinge, Euch in alle Wahrheit leitet, demgemäß bleibt in dem Herrn. Nachdrücklich hebt der Apostel die Unterweisung derselben Salbung, welche sie empfangen haben, hervor. In dem τὸ αὐτὸ χρῖσμα liegt nämlich nicht, wie Bengel (semper idem, sibi constans) andeutet, eine Aussage über das unveränderliche Wesen des Chrisma, des heiligen Geistes, an sich, sondern Johannes hebt zweckvoll die Identität des die Gläubigen fortwährend lehrenden Chrisma mit dem, welches sie von ihm, dem Christ, empfangen haben, hervor. Grade als Gabe Christi zeugt die Salbung von Christo, lehrt sie die christliche Wahrheit, behütet vor der antichristlichen Lüge. Dieselbe Absicht schwebt dem Apostel auch bei der Versicherung vor, daß dieses Chrisma, und somit auch die Unterweisung desselben, schlechthin wahr und ohne alle Lüge sei, verissimum, purissima et perfectissima veritas, wie S. Schmid sagt. In den Worten καὶ ἀληθές ἐστι καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος ist dies ohne Schwierigkeit, daß dem Adjectiv ἀληθές das Substantiv ψεῦδος als Attributivbestimmung des χρῖσμα entspricht — diese metonymische Redeweise, die auch bei den Griechen nicht ungewöhnlich ist (vgl. Raphel, Annott. ex Polyb. et Arrian.), wird an unserer Stelle durch die Erinnerung an das ψεῦδος V. 21 veranlaßt sein — schwieriger kann die Frage scheinen, ob wirklich, wie eben angedeutet ist, ἀληθές ἐστι und οὐκ ἔστι ψεῦδος Attribute des Chrisma selbst sind, oder ob als Subjectsvorstellung zu denken ist „das, was Euch das Chrisma lehrt“. In diesem letztern Sinne haben allerdings die Griechen ausgelegt. Theophylact erklärt nach Oecumenius: καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μενεῖτε ἐν αὐτῷ· ἀληθὲς

γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος, ὃ δηλονότι ἐδίδαξεν ὑμᾶς. Die späteren Ausleger, welche den ganzen Satz wie die Griechen construiren und den Nachsatz zu ἀλλ' ὡς διδ. und καὶ καθ. ἐδιδ. in μένετε ἐν αὐτῷ finden (s. o.), haben diese Auffassungsweise nicht weiter berücksichtigt, sondern sämmtlich das χρῖσμα selbst als Subject gedacht, während es sich für diejenigen, welche in den Worten καὶ ἀληθές — ψεῦδος den ausdrücklichen Nachsatz zu ἀλλ' ὡς διδασκ. annahmen, von selbst verstand, daß in dem statuirten Nachsatze die vollkommene Wahrheit des von dem Chrisma Gelehrten ausgesagt werde. Allein nach der richtigen Construction des Satzes muß das χρῖσμα selbst wie in διδάσκει und ἐδίδαξεν, so auch in ἀληθ. ἐστι und οὐκ ἔστιν ψευδ. Subject sein. Das Chrisma selbst wird schlechthin wahr genannt, woraus allerdings folgt, daß auch was es lehrt wahr sei. Der heilige Geist ist der Geist der Wahrheit (Joh. 14, 17), deshalb leitet er auch in alle Wahrheit (Joh. 16, 13). Seinem eigentlichen Wesen nach ist das Chrisma, welches in den Gläubigen bleibt und sie lehrt, wahr, ist nicht Lüge, aus ihm kann also nichts stammen, was Lüge ist (V. 21). Die Lüge, welche leugnet, daß Jesus der Christ ist, kann nicht von dem Geiste gelehrt sein, welcher von Christo selbst gegeben ist, vielmehr, so gewiß der Geist wahr ist, lehrt er auch in Christo bleiben. In diesem Sinne ermahnt der Apostel: καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ. Nach dem oben gegebenen kritischen Fingerzeige ist die recipirte Lesart μενεῖτε zu verwerfen. Wir sind deshalb der Untersuchung überhoben, ob in dem Futurum der Sinn eines Imperativs liege (Socin, Episcopius, Semler, Baumgarten-Crusius), oder ob es die Hoffnung des Apostels (est optime sperantis. Beza, Grotius, Wolf, Steinhofer) und zugleich eine Tröstung und Ermahnung (S. Schmidt, Bengel, Lücke, de Wette) ausdrücke. Abgesehn von der vollständigen diplomatischen Beglaubigung wird der ausdrückliche Imperativ μένετε, welcher mit außerordentlicher Eindringlichkeit sogleich V. 28 wiederholt ist, durch die Anlage des Textes selbst gefordert. Ein μενεῖτε würde nur an seinem Platze

sein, wenn ein Bedingungssatz, wie V. 24, vorausginge; das ὡς aber, welches in dem καθὼς wiederaufgenommen wird, läßt eine entsprechende, bestimmt ausgeprägte Ermahnung erwarten. Wie das Chrisma Euch lehrt und gelehrt hat, so bleibet in ihm, dem Herrn! Allerdings hängt die Würdigung dieser ausdrücklichen imperativischen Ermahnung mit der Beziehung, welche man dem ἐν αὐτῷ giebt, zusammen. Wenn man nämlich nur die äußere Form ins Auge faßt, so liegt es allerdings am nächsten, das ἐν αὐτῷ auf das χρῖσμα selbst (Erasmus), oder auf das durch dasselbe Gelehrte (Baumgarten-Crusius), oder allenfalls auf beides zugleich (J. Lange) zu beziehn. Aber diese Auffaßung enthält entweder eine harte Incongruenz, weil unmittelbar vorher gesagt war, daß das Chrisma in den Gläubigen bleibe (vgl. V. 20. 24) und so dieselben lehre, oder sie setzt die falsche Auslegung voraus, nach welcher nicht das Chrisma selbst Subject zu dem Zwischensatze κ. ἀληθ. — ψευδ. sein soll. V. 24 hatte der Apostel von dem Bleiben in dem Sohne und dem Vater geredet und dieses von dem treuen Festhalten an der Wahrheit, die ja eben durch das Chrisma beständig gelehrt und bezeugt wird, abhängig gemacht; so giebt der innere Zusammenhang auch bei unserm ἐν αὐτῷ eine entsprechende Beziehung an die Hand. Daß aber nicht mit Socin zu erklären ist in Deo per Christum, noch mit Episcopius unentschieden zu laßen ist, ob der Apostel „in Gott" oder „in Christo" denke, sondern daß ohne Frage nur die letztere Vorstellung richtig ist (Calvin, Beza, Grotius, Wolf, Calov, Schöttgen, Lücke, Sander u. a.), geht deutlich aus V. 28 hervor, wo derselbe, in welchem die Gläubigen bleiben sollen, als zukünftiger Richter geschildert wird. Treffend sagt Schöttgen: in Christo, quem Joannes semper in mente habuit. Im Wesentlichen fordert aber der Apostel, indem er ermahnt, in dem Sohne, in Christo zu bleiben, nichts Anderes als was er V. 24 als Lohn des treuen Glaubens verhieß; denn wer in Christo bleibt, der bleibt „in dem Sohne und dem Vater", wie auch umgekehrt den Vater verliert, wer von dem Sohn abfällt (V. 23). Fordern aber kann

der Apostel von den Gläubigen das Bleiben in dem Sohne, und unter dieser Bedingung die freudige Zuversicht V. 28 verheißen, während er V. 24 das Bleiben in dem Sohne und dem Vater als Verheißung denen vorhielt, welche die angenommene Wahrheit treu bewahren, weil der selige Besitz und die heilige Auswirkung des ewigen Lebens in den Gläubigen, als eines wahrhaft sittlichen Wesens, der Art ist, daß die Gläubigen, je treuer sie die erkannte Wahrheit bewahren und damit wuchern, um so gewißer und reicher Christum selbst haben, und wiederum je inniger sie mit Christo verbunden bleiben — was nie ohne das Wandeln im Lichte sein kann — um so freudiger (I, 4) in ihrer Zuversicht werden.

V. 28. So wird die am Schluße eindringlich wiederholte Ermahnung „bleibet in ihm" zunächst allerdings auch formell, durch das *καὶ νῦν*, an das Vorangehende, worauf sie sich gründet, angeschloßen, dann aber in weiterer Aussicht durch die Vorhaltung des letzten Zieles bekräftigt *). Man darf nicht sagen, daß *καὶ* soviel sei als *νῦν* (Beza, Grotius, S. Schmidt); sondern die richtig gefühlte logische Bedeutung des Ausdrucks *καὶ νῦν* liegt vielmehr in dem *νῦν*. Aus der ursprünglichen sinnlichen Bezeichnung der gegenwärtigen Zeit entwickelt sich leicht eine gewiße logische Bedeutung, wenn die aus den gegenwärtigen Umständen hervorgehenden Folgen markirt werden. So erscheint die Composition *καὶ νῦν* (Joh. 17, 5. AG. 10, 5. 3, 17. 7, 34. 22, 16. Vgl. 4, 29. 2 Theß. 2, 6), oder noch significanter *καὶ νῦν ἰδοὺ* (AG. 13, 11. 20, 22. 25), wenn die aus den vorliegenden Verhältnissen sich ergebenden Momente an das Vorhergehende einfach angeknüpft werden sollen; dagegen findet sich ein *ἀλλὰ νῦν* (Luc. 22, 32) oder *νῦν δὲ* (Joh. 8, 40. 9, 41. 15, 22. 24. 18, 36), wenn in die logische Folge irgend ein gegensätzliches Verhältnis hineinspielt. Es tritt auch *νῦν οὖν* ein, wo eine gegenwärtige Folge ausdrücklich als solche hervorzuheben ist (AG. 16, 32.

---

*) Vgl. zu V. 28 **Chr. Fr. Boerneri dissertationes sacrae. Lips. 1752. Pag. 321 sqq. Diss. XXVI. de** *παῤῥησίᾳ* **fidelium in die judicii.**

23, 15). Falsch ist demnach die Erklärung von Paulus (vgl. Semler), welcher in dem Ausdrucke „auch jetzt schon" einen Gegensatz gegen die magisch-parthische Lehre sah, daß erst in dem künftigen Lichtreiche das „Beßerwerden" oder das „Verbundensein mit Gott" (μέν. ἐν αὐτῷ) stattfinden könne. Johannes knüpft vielmehr seine schließliche Mahnung, die aus dem bisher über den antichristlichen Abfall und die verheißungsvolle Treue der Gläubigen Gesagten sich ergiebt, an das Vorhergehende an: und nun, Kindlein, bleibet in ihm! Wie zart und lieblich klingt endlich wieder die Anrede „Kindlein", zu welcher nach V. 18 kein Raum war! Der andringende Ernst der wiederholten Ermahnung, in welche (V. 27) die ganze Erörterung von V. 18 ausgelaufen war, wird dadurch von aller Schärfe befreit, aber die eigentliche Kraft des väterlichen Wortes wird durch die Erinnerung an die Liebesgemeinschaft zwischen dem sorgenden Apostel und seinen gefährdeten Kindern nur gehoben. Denn in dem Herrn, in welchem beide Theile bleiben, ruht diese Gemeinschaft (I, 3). Richtig hat Est (bei S. Schmidt) gesagt: repetitio est praecepti cum blanda appellatione, qua paternum erga eos amorem declaret. Bleibet in ihm! das kann der Apostel seinen Lesern nicht genug einschärfen. Daß das ἐν αὐτῷ unmittelbar auf Christum sich bezieht, haben wir schon am Schluße von V. 27 hervorgehoben. An unserer Stelle ist dies wegen des Folgenden so einleuchtend, daß nur ein hartnäckiges Vorurtheil, welches zu den ärgsten Mißhandlungen des Textes Veranlaßung giebt, den klaren Gedanken des Apostels verdunkeln kann. Socin, welcher zuerst geltend machen möchte, daß nicht von Christo selbst und unmittelbar zu verstehn sei, was der Apostel von dem Bleiben in ihm, von seinem Erscheinen, seiner Parusie, seinem Richten der Welt aussagt, und welcher hier wie bei allen ähnlichen Stellen seine beliebte Formel Deus per Christum, in Christo vorschiebt, ist offenherzig genug, die Absicht auszusprechen, von welcher auch seine nachfolgenden Geistesverwandten geleitet werden. Socin will den Trinitariis, welche Christo zuschreiben, was nur Gott zukommen soll,

den biblischen Grund entziehn. Immerhin aber hat Socin soviel exegetischen Tact, daß er nicht allein die apostolische Vorstellung von der Parusie selbst, sondern auch, wenigstens formell, als Subject Christum anerkennt, wenn er auch den sich aufdringenden unbequemen Gedanken wegzudeuten versucht. Anders aber verfahren die Neuern. Semler bezieht das ἐν αὐτῷ V. 28, ganz wie V. 27, auf die in dem Chrisma enthaltene Lehre, was ihm freilich um so leichter wird, als er mit bewunderungswürdiger Geschicklichkeit die Vorstellung von einer wirklichen Parusie Christi zu entfernen weiß. Er umschreibt: permanete in suscepta hac doctrina, etiam hoc tempore, quo isti falsi magistri solent aliam historiam Christi confingere et de apparitione ejus in terra, quae jam demum instet, multa portendere. — prospiciemus sane et nos sine metu et timore istud tempus, quo se Christus iterum, ut isti promittunt, manifestum et praesentem sistat! In diesem Sinne wird die, wiederum mit eifrigen Declamationen gegen die äußerliche, sinnliche, „geschichtliche" Auffaßung der Schrift gewürzte, Erklärung abgeschloßen: *Fingite* igitur, jam apparere Christum dominum et judicem etc. — nos autem, qui amplectimur castam ejus doctrinam, nullo tempore pudore afficiemur, sive sit propinquus adventus, ut isti volunt, sive non sit. Noch mehr hat Paulus den Sinn des Apostels verkannt. Er umschreibt den ganzen Vers: „Auch jetzt (schon) Kinderchen! bleibt (um so mehr) in Ihm, damit, wenn er (Gott) offenbar wird (wenn wir als beseeligte zu Gott kommen, nach Evang. 16, 22), wir Freimüthigkeit haben und nicht, weg von ihm, beschämt werden, bei seinem (Gottes) Herbeikommen (wenn das Gottesreich neuparadiesisch durch den wiederkommenden Christus — Apoc. 19, 11 ff. — auf Erden verbreitet, Gott den Menschen wieder vertrauter und gleichsam näher sein wird)." Paulus versteht nämlich unter der Parusie nichts weniger, als die endliche Wiederkunft Christi zum Gerichte, vielmehr, wie er in den beigegebenen „Sinn-Bestätigungen" erklärt, die zukünftige Zeit, in welcher „die Gottheit sich auf der durch Christus und sein Evangelium verbeßerten Erdenwelt wieder

mehr vergegenwärtigen wird". S. G. Lange dagegen, der bei V. 27 mit Semler eines Sinnes ist, hat V. 28 „eine auffallende Verwechslung der Subjecte" statuirt und ἐν αὐτῷ auf Christum, wie der ganze Zusammenhang lehre, bezogen.

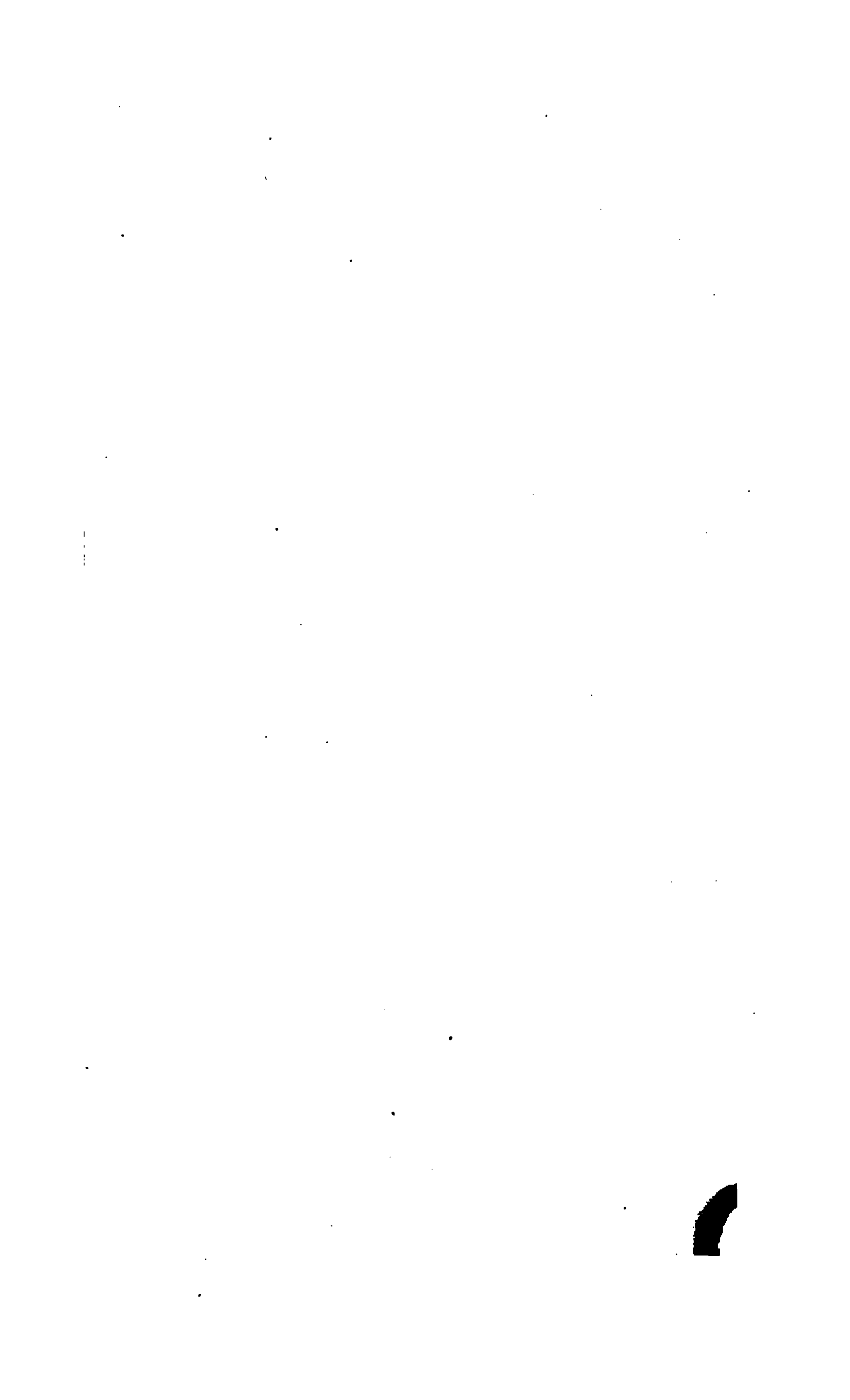
Der Satz ἵνα ἐὰν φανερωθῇ κτλ. ist mit großer Regelmäßigkeit angelegt. Zweimal entspricht der sinnvoll bezeichneten Vorstellung des künftigen Gerichtes die Vorstellung von unserer Zuversicht, unserm Bestehn in demselben. Dem ersten ἐὰν φανερωθῇ ist das schließliche ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ebenso parallel, wie jenem ersten Ausdrucke das ἔχωμεν παῤῥησίαν, diesem letzten das καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ entspricht. Schon oben, zu V. 18, ist die apostolische Vorstellung von der Parusie, d. h. von der Zukunft des Herrn zum Gerichte, geredet, insbesondre auch bemerkt, daß an unserer Stelle kraft der richtigen Lesart ἐὰν (nicht ὅταν) φανερ. nur die Wirklichkeit, nicht aber die zeitliche Nähe oder Ferne der Parusie markirt sei. Nur dasjenige bedarf also noch einer Erläuterung, was der Apostel über unsere Freudigkeit, unser Nichtbeschämtwerden bei dem zukünftigen Gerichte aussagt. Zunächst ist die communicative Redeweise, welche hier plötzlich eintritt, zu beachten. Manche Ausleger haben die sittliche Wahrheit und Natürlichkeit dieser Anschauungsweise, wonach der Apostel sich selbst wirklich miteinschließt, nicht recht gewürdigt. S. Schmidt hält dies nur für ein Zeichen der Bescheidenheit, in demselben Sinne, in welchem manche Ausleger zu V. 21 und 27 bemerkten modeste excusat. Gänzlich entlegen ist der von Sander aus 2 Joh. 8 hergenommene Gedanke, daß der Apostel selbst nicht den vollen Lohn seiner Arbeit empfangen werde, wenn einige seiner Leser abfielen und so verloren gingen. Mit Recht hat de Wette die communicative Redeweise daraus erklärt, daß der Apostel sich selbst von der vorgehaltenen Hoffnung nicht ausschließen könne. Wie der Apostel sich selbst wahrhaft mit seinen Lesern unter die heiligen Gesetze stellt, welche für alle Gläubigen gleicherweise gelten (I, 6—10. II, 3. III, 16. 18 fll.), so gründet er auch sich selbst auf alle Verheißungen des Herrn und ergreift auch für sich selbst die Güter

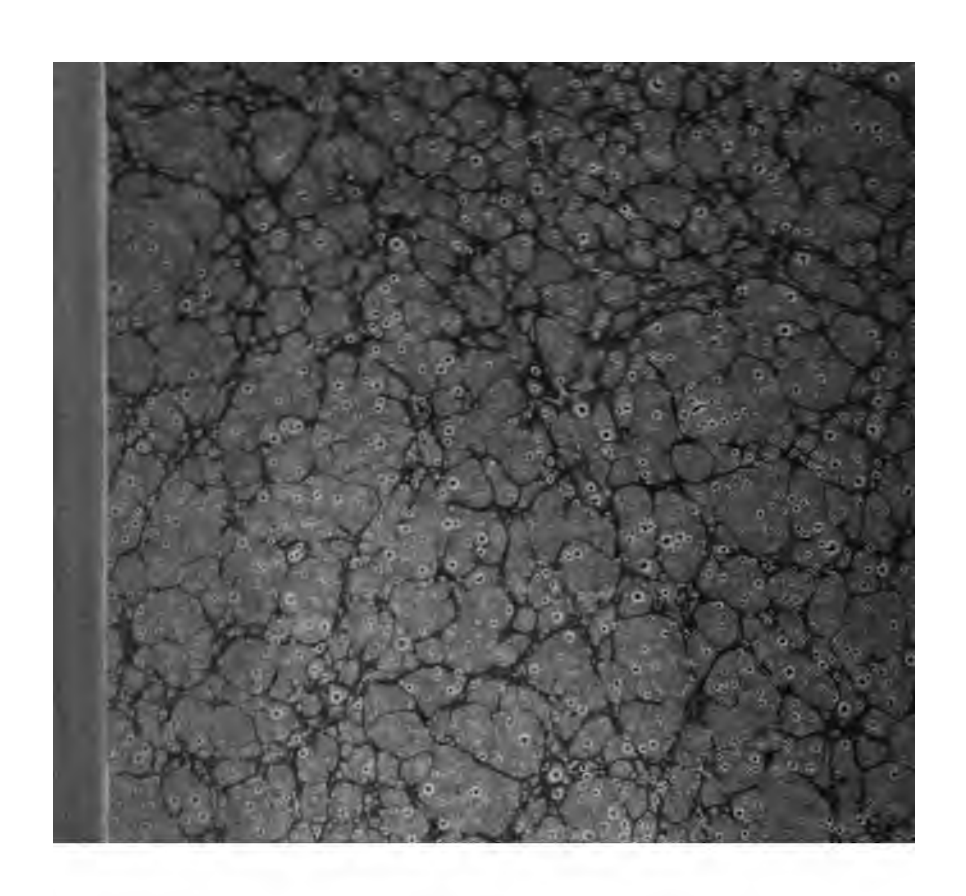
des Lebens, welche der eine Herr allen Gläubigen austheilt (III, 1 ff. 21. IV, 17. V, 11. 20).

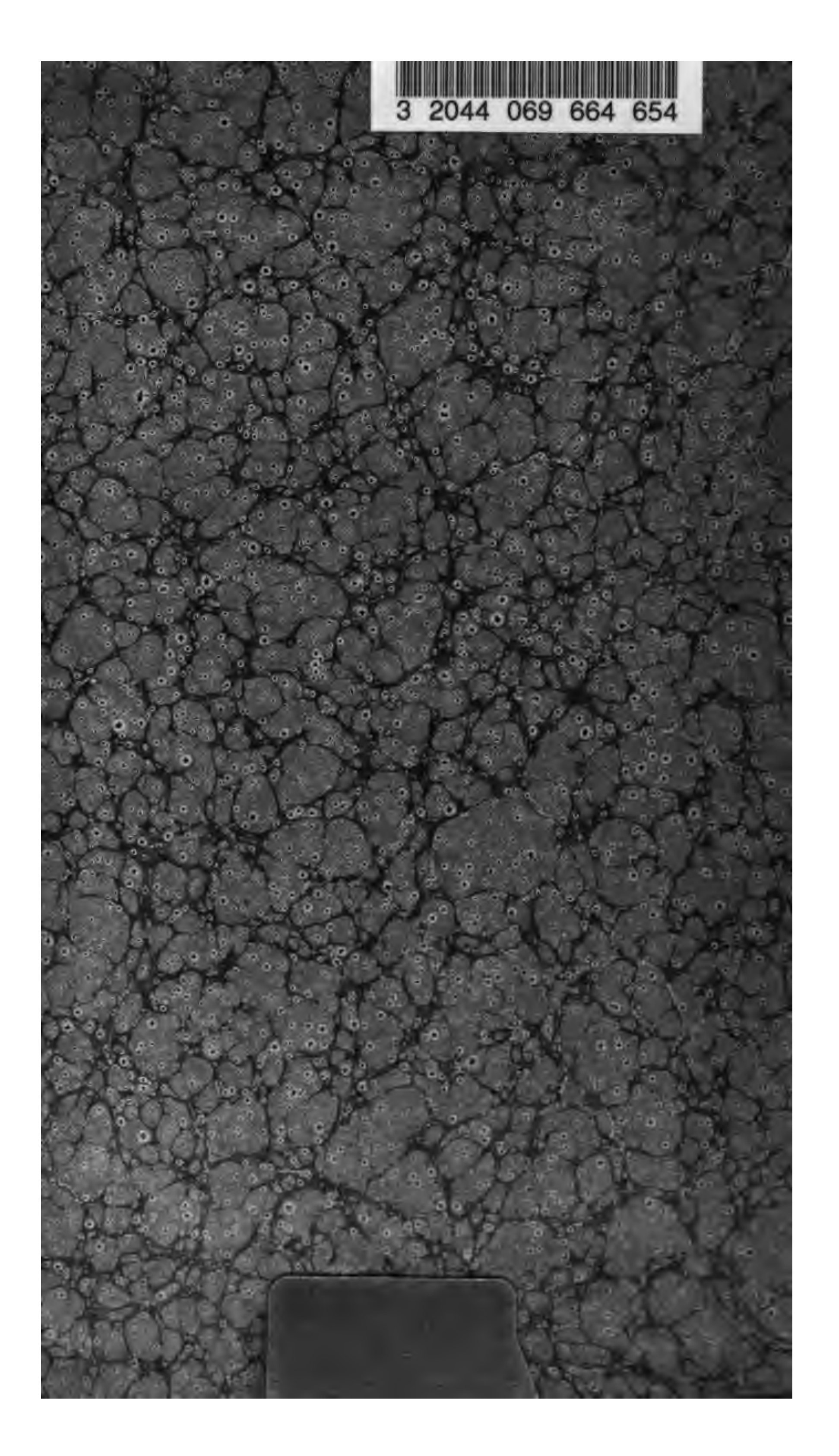
Die beiden Ausdrücke, mit welchen Johannes den künftigen Lohn der Treue beschreibt, ἵνα — ἔχωμεν παῤῥησίαν und μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ, sind an sich und in ihrer Zusammenstellung aus dem allgemeinen biblischen Sprachgebrauche zu verstehn. Die παῤῥησία (vgl. Suicer, s. v.) ist eigentlich die Freimüthigkeit, welche alles zu sagen wagt (AG. 4, 29. 31), dann überhaupt der getroste Muth, die freudige Zuversicht allem Drohen, auch den Schrecken des Gerichts (IV, 17) gegenüber. Hesychius und Suidas erklären deshalb das Wort durch ἐξουσία, ἄδεια, und Suicer hat Stellen, in welchen die παῤῥησία, deren Grundbedeutung von Isidorus Pelusiota ganz gut umschrieben ist: ἡ ἐπὶ τοῖς καλλίστοις εὔτολμος ἀπολογία, neben der ἀνδρεία genannt wird. So erscheint im alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauche die παῤῥησία dem αἰσχύνεσθαι entgegengesetzt. Prov. 13, 5 z. B. haben die LXX: ἀσεβὴς δὲ αἰσχύνεται καὶ οὐχ ἕξει παῤῥησίαν, und Paulus sagt Phil. 1, 20: ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παῤῥησίᾳ κτλ. Ein besonderer Hebraismus ist aber weder in dem αἰσχύνεσθαι an sich noch in dem danebenstehenden ἀπ' αὐτοῦ zu erkennen. Man darf das ἀπό in Verbindung mit αἰσχύνεσθαι ebensowenig durch coram erklären, wie das hebräische מִן neben בּוֹשׁ. Die Anschauungsweise, welche in der hebräischen wie in der griechischen Präposition ausgedrückt ist, entspricht durchaus der eigentlichen Bedeutung beider. Das מִן neben בּוֹשׁ und ähnlichen Verben (Ewald, krit. Gramm. der hebr. Sprache. Lpz. 1827. S. 528 ff. Gramm. der hebr. Spr. des A. T. Lpz. 1838. S. 324) bezeichnet einerseits den Grund, aus welchem die Scham hervorgeht, also die Sache, deren man sich schämt (Ezech. 36, 32. LXX ἐκ, 43, 10. 11. LXX ἀπό), anderseits den Gegenstand, von welchem man in Beschämung, besonders mit einer zu Schanden gewordenen Hoffnung, sich abwendet (Jer. 2, 36. 12, 13. Ezech. 32, 30. LXX ἀπό. Jes. 20, 5. Jer. 10, 14. LXX ἐπί), etwa die Götzen (Jes. 1, 29. Jer. 48, 13. LXX

ἀπό). Demgemäß kann unser ἀπ' αὐτοῦ weder soviel bedeuten als coram illo, noch kann ἀπ' αὐτοῦ, gleich ὑπ' αὐτοῦ, „durch ihn" (Socin) oder beides zugleich (S. Schmidt, Sander) heißen; sondern, wie schon Calvin, Beza, Episcopius, J. Lange, Lücke, der Sir. 21, 22 vergleicht, de Wette u. a. gelehrt haben, es ist die Vorstellung ausgedrückt, daß der Beschämte von dem Herrn wegflieht, sich seinem Anblicke, den er nicht ertragen kann, zu entziehen sucht. Wer nicht in dem Herrn geblieben ist (ἐν αὐτῷ), der wird mit Scham und Schande von ihm, wenn er erscheint, weichen müßen (ἀπ' αὐτοῦ. vgl. Matth. 25, 41. Luc. 21, 36). Der Sinn des johanneischen Ausdrucks kann also nicht sein: ut illum non pudeat nostri, was Erasmus für möglich hielt, vielleicht weil angesehene Kirchenlehrer, wie Beda, nach Marc. 8, 38 so ausgelegt hatten; sondern mit Recht hat schon Socin (vgl. Beza, Grotius, Episcopius) gesagt: pudefactio, cujus hic fit mentio, ea est, qua nos pudefiamus. Es versteht sich freilich von selbst, daß die Ursache, weshalb die Untreuen beschämt von dem Herrn weichen, darin liegt, daß er sich ihrer schämt, sie nicht als die Seinen anerkennt, sie von sich weist; aber diese Seite der Sache liegt in unserm Texte nicht weiter ausgeprägt. Johannes zeichnet die eigene Beschämung derjenigen, welchen es klar geworden ist, daß sie keinen Theil haben können an dem ewigen Leben, dessen Vollendung der von ihnen verleugnete Herr bringt. Solchem Elend gegenüber steht die liebliche Aussicht auf den getrosten Muth, die zuversichtliche Freudigkeit der Treuen, welche in dem Herrn geblieben sind, und die deshalb auch niemand aus seiner Hand reißen kann (Joh. 6, 39 ff. 10, 28 ff.). Wie sie allezeit mit froher Hoffnung dem Tage des Herrn entgegensehn (Tit. 2, 13), so werden sie auch einst, wenn er anbricht, mit dem seligen Vertrauen der Liebe vor ihrem Herrn stehn und bestehn.








3 2044 069 664 654

